

Fala e comunicação em João Duns Escoto*

Language and Communication in John Duns Scotus

Gustavo Barreto Vilhena de Paiva

Universidade de São Paulo, Brasil, bolsista de doutorado CAPES

gustavo.barreto.paiva@usp.br

Fecha de recepción: 06/08/2015

Fecha de aceptación: 12/12/2016

*“lächelnder Engel, führende Figur,
mit einem Mund, gemacht aus hundert Munden”*

Rainer Maria Rilke, L'Ange du Méridien

Resumen: El período que va del siglo XI al XIV es uno de los períodos de más efervescente producción filosófica. Sin embargo, es difícil encontrar trabajos exclusivamente dedicados a la reflexión sobre el lenguaje y la comunicación. Así, formará parte de esa investigación una extracción de textos medievales –(principalmente, pero no sólo) de textos escolásticos– en busca de aquellas ocasiones en que emerge un discurso sobre el lenguaje o la comunicación. Un primer campo en el que estos temas surgían para un autor universitario de aquel tiempo eran las discusiones sobre lógica que contribuyeron a una reflexión cada vez más sutil acerca de los signos utilizados en el lenguaje y la comunicación.

En el presente trabajo se centrará en dos campos en los que los escolásticos medievales eran llevados a la reflexión sobre la comunicación: [i] la discusión sobre el hablar De los ángeles y [ii] la discusión sobre el sacramento católico de la eucaristía y, en especial, sobre la ‘fórmula eucarística’. Se verá cómo estos dos temas sirven como ocasión para una discusión sobre el lenguaje y la comunicación en la obra de Juan Duns Scoto (c. 1265-1308). La finalidad de este estudio será, ante todo, ver en qué medida es posible, de hecho, encontrar en la Edad Media nociones de ‘comunicación’ o de ‘lenguaje’ próximas a las actuales.

Palabras Claves: Filosofía Medieval - Lógica - Lenguaje - Comunicación- Juan Duns Scoto

* O presente texto começou a ser elaborado ainda em 2009, sob inspiração do curso “Les théories linguistiques latines du Moyen Age: arts du langage et théologie”, ministrado na Universidade de São Paulo pela profa. Irène Rosier-Catach e organizado pelo prof. Marcos Martinho dos Santos. Sendo assim, esse trabalho vem sendo escrito há já alguns anos, de maneira que tive diversas oportunidades de colocá-lo em discussão. Uma primeira versão do item 2.3 foi apresentada em 2010 no 5º Encontro de Pesquisa na Graduação em Filosofia da UNESP, em Marília. Uma versão resumida da parte 4 foi objeto de uma comunicação, durante o mesmo ano, no VI Simpósio Filosófico-Teológico da Faculdade Jesuíta, em Belo Horizonte. Por fim, uma versão preliminar do texto completo foi discutida nos seminários do Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval de São Paulo (CEPAME), na Universidade de São Paulo, em 2011. Por todas essas oportunidades de debate devo muitos agradecimentos – em especial, aos profs. José Carlos Estêvão e Carlos Eduardo de Oliveira, bem como aos meus colegas no CEPAME. Mais recentemente, já em 2015, tive a oportunidade de conhecer, em Santiago do Chile, o prof. Hernán Guerrero Troncoso, que me instou a dar àqueles textos iniciais o formato de artigo. A ele, também, agradeço pelo incentivo.

Abstrac: The period from the eleventh to the fourteenth century is one of the periods of most effervescent philosophical production. However, it is difficult to find works exclusively devoted to reflection on Language and Communication. Thus, part of this research will be an extraction of medieval texts –(mainly, but not only) scholastic texts– in search of those occasions when a discourse on language or communication emerges. A first field in which these themes emerged for an author for an university author at that time were discussions of logic that contributed to an increasingly subtle reflection on the signs used in Language and Communication. In the present work it will focus in two fields in which the medieval scholastics were taken to the reflection on Communication: [i] the discussion on the speaking of the angels and [ii] the discussion on the Catholic sacrament of the Eucharist, and especially on the ‘Eucharistic formula’. It will be seen how these two themes serve as an occasion for a discussion of Language and Communication in the work of John Duns Scotus (c. 1265-1308). The purpose of this study will be, above all, to see to what extent it is possible, in fact, to find in the Middle Ages notions of ‘Communication’ or ‘Language’ close to the present.

Key Words: Medieval Philosophy - Logic - Language - Communication - John Duns Scotus

PARTE 1:

Considerações iniciais

Em seu recente discurso de posse no Collège de France, Alain de Libera, ao refletir sobre a atualidade de uma historiografia da filosofia medieval, se pergunta: “para onde *vai* a filosofia medieval?”. Ao que responde: “ela vai para onde *está* a filosofia, ela está ali para onde vai a filosofia”¹. Desde há muitas décadas, a filosofia parece estar indo em direção à linguagem –mais precisamente, ela tem se aproximado cada vez mais de um estudo da pragmática da linguagem. Dessa maneira, não impressiona que os historiadores da filosofia medieval também tenham seguido essa direção. Com efeito, os trabalhos de autores como J. L. Austin, J. Habermas ou A. Culioli foram de fundamental importância para o estabelecimento de uma reflexão acerca na noção de linguagem na Idade Média. Disso, são testemunhas o próprio De Libera², mas também I. Rosier-Catach³, uma das autoras que mais têm se dedicado a essa área dos estudos sobre o pensamento medieval. Ou seja, a filosofia foi em direção à linguagem, à comunicação– e a historiografia da filosofia medieval a acompanhou de perto.

¹ DE LIBERA, A. *Où va la philosophie médiévale? Leçon inaugurale prononcée au Collège de France*. Paris: <http://books.openedition.org/cdf/3634#ftn2>, 2014, n. 38: “Où va la philosophie médiévale? Elle va là où est la philosophie. Elle est là où va la philosophie” (grifos no original).

² Cf. DE LIBERA, A. “Avant-propos”. In: ROSIER-CATACH, I. *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*. Éditions du Seuil: Paris, 2004, pp. 15 e 20, onde De Libera mostra como são importantes, para as considerações sobre a noção medieval de signo estudada por Rosier-Catach neste livro, as obras de Austin e Habermas, no contexto de sua recepção no pensamento francês (especialmente, por P. Bourdieu).

³ Cf. ROSIER, I. *La parole comme acte. Sur la grammaire et la sémantique au XIIIe siècle*. Vrin: Paris, 1994, pp. 7-10, onde a autora apresenta algumas considerações iniciais a respeito da influência de A. Culioli sobre sua pesquisa.

Nessa perspectiva, uma grande questão a se pôr é: até que ponto podemos encontrar uma reflexão sobre linguagem e comunicação na Idade Média? Com efeito, ainda que nos fixemos no período que vai do século XI ao XIV –um dos períodos de mais efervescente produção filosófica– é difícil encontrar trabalhos exclusivamente dedicados à reflexão sobre a linguagem e a comunicação. Assim, fará parte dessa pesquisa uma garimpagem dos textos medievais –(principalmente, mas não só) dos textos escolásticos– em busca daquelas ocasiões em que emerge um discurso sobre a linguagem ou a comunicação. Decerto, um primeiro campo no qual esses temas surgiam para um autor da universidade daquele tempo eram as discussões sobre lógica. Em particular, as disputas acerca de sofismas se mostraram não somente relevantes para a fundação de uma lógica nova –a chamada *logica modernorum*⁴–, mas também contribuíram para uma reflexão cada vez mais sutil acerca dos signos utilizados na linguagem e na comunicação⁵. Tão importante quanto seja esse contexto lógico, não será ele, no entanto, a reter nossa atenção. Isso porque, como os trabalhos dos já citados A. de Libera e I. Rosier-Catach têm mostrado, há dois outros campos nos quais os escolásticos medievais eram levados à reflexão sobre a comunicação, a saber: [i] a discussão sobre o falar dos anjos⁶ e [ii] a discussão sobre o sacramento católico da eucaristia e, em especial, sobre a ‘fórmula eucarística’⁷.

⁴ Os estudos clássicos sobre o tema são DE RIJK, L. M. *Logica modernorum. A contribution to the history of early terminist logic*. Vol. 1: on the twelfth century theories of fallacy. Assen: Van Gorcum, 1962 e DE RIJK, L. M. *Logica modernorum. A contribution to the history of early terminist logic*. Vol. 2, 2 pts.: the origin and early development of the theory of supposition. Van Gorcum: Assen, 1967.

⁵ Considere-se, por exemplo, a relação estabelecida por autores do século XIII entre o estudo lógico da falácia por equivocidade e a consideração acerca da pragmática da linguagem (ainda que de uma linguagem estritamente técnica, a saber, o latim medieval universitário), como mostrado em DE LIBERA, A. *Référence et champ: genèse et structure des théories médiévales de l’ambigüité* (XIIe-XIIIe siècles). *Medioevo* 10 (1984), pp. 155-208 (esp. pp. 177-180 e 207). A relação entre a logica modernorum e a reflexão escolástica sobre a linguagem também é considerada em ROSIER-CATACH, I. *Speech Act and Intentional Meaning in the Medieval Philosophy of Language*. *Bulletin de Philosophie Médiévale* 52 (2010), pp. 56-80 (esp. 59-60).

⁶ ROSIER-CATACH, I. “Le parler des anges et le nôtre”. In: CAROTI, S., IMBACH, R., KALUZA, Z. STABILE, G., STURLESE, L. (eds.). «*Ad ingenii acuitionem*» *Studies in honour of Alfonso Maierù*. Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales: Louvain-la-Neuve, 2006, pp. 377-401. Outros textos importantes sobre o tema são ROLING, B. *Locutio angelica. Die Diskussion der Engelsprache als Antizipation einer Sprechakttheorie in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Leiden – Boston, 2008; e SUAREZ-NANI, T. *Connaissance et langage des anges*. Vrin: Paris, 2002, pp. 185-253. Este último estudo é centrado em Tomás de Aquino e Egídio Romano. Cf. tb.: PANACCIO, C. “Angel’s talk, mental language, and the transparency of the mind”. In: MARMO, C. (ed.). *Vestigia, imagines, verba. Semiotics and logical medieval theological texts (XIIIth-XIVth century)*. Acts of the XIth Symposium on Medieval Logic and Semantics. San Marino, 24-28 May 1994. Turnhout: Brepols, 1997, pp. 323-335; e PANACCIO, C. *Le discours intérieur de Platon à Guillaume d’Ockham*. Éditions du Seuil: Paris, 1999, pp. 219-225.

⁷ ROSIER, I. “Langage et signe dans la discussion eucharistique”. In: AUROUX, S., DELESALLE, S., MESCHONNIC, H. (eds.). *Histoire et grammaire du sens. Hommage à Jean-Claude Chevalier*. Armand Colin/Masson: Paris, 1996, pp. 42-58; DE LIBERA, A., ROSIER-CATACH, I. *Les enjeux logico-linguistiques de l’analyse de la formule de la consecration eucharistique*. Cahiers de L’institut

Dito isso, o que se pretende a seguir é ver como esses dois temas servem como ocasião para uma discussão sobre linguagem e comunicação na obra de João Duns Escoto (c. 1265-1308). A finalidade desse estudo será, antes de tudo, ver em que medida é possível, de fato, encontrar na Idade Média noções de ‘comunicação’ ou de ‘linguagem’ próximas das atuais. Antecipando um primeiro resultado deste estudo, vemos que, não obstante haja no Doutor Sutil a descrição de uma relação estabelecida entre dois indivíduos na qual um falante expressa seu conhecimento voluntariamente para um ouvinte, [i] essa descrição não parece redundar em algo como uma ‘doutrina da comunicação ou da fala’, uma vez que, embora sejam coerentes quando postas lado a lado, suas diversas reflexões a respeito do tema encontram-se espalhadas por diversos textos e ele próprio não parece ter buscado unificá-las. Em segundo lugar, [ii] ficará claro que, diferentemente do que ocorre em muitas das discussões contemporâneas acerca da comunicação e da linguagem, signos convencionados (sejam eles uma linguagem falada, uma linguagem escrita ou composta por sinais gestuais) não aparecem como parte necessária de uma relação entre um falante e um ouvinte. Dito de outra maneira, o falar não é necessariamente associado à utilização de uma linguagem, entendida como um conjunto de signos por meio dos quais transmitimos algo a um ouvinte⁸.

Esse segundo resultado ficará especialmente claro quando nos voltarmos, logo no começo deste estudo, para o falar dos anjos, uma vez que, segundo Duns Escoto, esse falar ocorre sem a intermediação de signos convencionados. Assim, vemos que a utilização de signos convencionados –de uma linguagem convencionada– é algo exclusivo do homem e, portanto, diz respeito unicamente a um caso particular de fala, isto é, ao falar que ocorre entre estes entes ao mesmo tempo espirituais (portanto,

du Moyen-Âge Grec et Latin 67 (1997), pp. 33-77; e DE LIBERA, A., ROSIER-CATACH, I. “L’analyse scotiste de la formule de la consécration eucharistique”. In: MARMO, C. (ed.). *Vestigia, imagines, verba. Semiotics and logical medieval theological texts (XIIth-XIVth century)*. Acts of the XIth Symposium on Medieval Logic and Semantics. San Marino, 24-28 May 1994. Turnhout: Brepols, 1997, pp. 171-200. Cf. tb. ROSIER, I. *La parole comme acte*, 1994, pp. 198-206; ROSIER-CATACH, I. *La parole efficace*, 2004, pp. 353-469.

⁸ Tal centralidade e imediatidade, na concepção de comunicação de Duns Escoto, da relação entre falante e ouvinte, em detrimento da necessidade de uma intermediação de signos impostos, é muito bem destacada por Bernd Røling, em dois trabalhos seus – ROLING, B., 2008, p. 187: “Im Unterschied zum thomasischen Modell und zur Zeichelehre läßt sich im scotistischen Ansatz die Zielgerichtete Kommunikation, die Fähigkeit des Engels, einen Mitengel anzusprechen, ohne eine anderen in ein Gespräch miteinzuschließen, ohne größere Umschweife erklären”; e Id. “Angelic Language and Communication”. In: HOFFMANN, T. (ed.). *A companion to Angels in Medieval Philosophy*. Brill: Leiden, 2012, p. 246: “Scotus takes a different tack from that of Aquinas, placing as he does another aspect of speech in the center of his reflections: the interaction of interlocutors and the direct initiation of contact between them”. Como veremos, essa imediatidade da comunicação só tem lugar, de fato, entre os anjos, uma vez que o falar entre os homens necessitará da mediação de signos impostos. Ainda assim, um dos elementos mais interessantes na concepção de comunicação do Doutor Sutil é, precisamente, a tentativa de conceber um falar e um ouvir imediatos, sem intermediários entre falante e ouvinte.

intelectivos) e corpóreos, como são os homens. Já entes puramente espirituais, como os anjos, podem se expressar a seus ouvintes sem qualquer intermediação. Destarte, percebemos que a base para a diferença entre homens e anjos no que diz respeito ao falar é a corporalidade do primeiro e a pura espiritualidade do segundo. Essa diferença se torna particularmente marcante nos casos em que anjos e homens interagem, o que o Doutor Sutil descreve ao discorrer sobre os ‘anjos da guarda’.

Com essas observações, temos já definido um caminho de pesquisa. De início, trataremos da doutrina do falar dos anjos (parte 2), tal como ela surge em Duns Escoto. Veremos que os elementos básicos de uma reflexão sobre a comunicação (isto é, sobre a comunicação do conhecimento de um falante a um ouvinte) é estabelecida neste contexto. Em seguida, estaremos em posição de estudar o caso do falar humano, que é mais bem descrito pelo Doutor Sutil na, já citada, discussão acerca da fórmula eucarística (parte 4). Essa passagem da consideração sobre o falar dos anjos para aquela sobre o falar dos homens será intermediada por uma leitura da descrição que Duns Escoto nos fornece das possíveis relações entretidas entre os homens e seus respectivos anjos da guarda (parte 3). Como derradeira observação introdutória, lembro que certas considerações metafísicas são pressupostas nesse estudo – em especial, a distinção entre anjos e homens no que diz respeito à corporalidade. Sendo assim, o leitor me perdoará iniciar nossas considerações sobre os anjos por uma caracterização metafísica dos anjos enquanto seres estritamente espirituais, enquanto substâncias separadas.

PARTE 2:

O falar dos anjos

2.1. Os anjos como elementos da filosofia medieval

O discurso sobre os anjos era, na Idade Média, uma ocasião para o desenvolvimento de diversos temas filosóficos. Com efeito, mais do que um elemento religioso ou teológico no pensamento escolástico, os anjos são tomados pelos autores desse período principalmente como entes necessários para a ordenação das coisas no mundo. Dessa maneira, eles fazem parte de uma consideração filosófica sobre o mundo que exige uma ordenação hierárquica dos entes desde o ato puro até os seres menos atuais, isto é, até aqueles que são mais materiais⁹. Decerto,

⁹ Essa necessidade *filosófica* dos anjos nas concepções (hierárquicas) de mundo de autores escolásticos fica clara, por exemplo, no estudo sobre o papel dos anjos no universo segundo Tomás de Aquino e Teodorico de Freiberg que encontramos em SUAREZ-NANI, T. *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIIIe siècle*. Vrin: Paris, 2002. O grande clássico sobre a história desse recurso filosófico a uma concepção hierárquica de mundo e sobre o chamado ‘princípio de plenitude’ (fundamentação metafísica para a necessidade de uma hierarquia) é LOVEJOY, A. O. *The Great Chain of Being*. 2nd ed. Harvard University Press: Cambridge, 1964

para que sejam considerados filosoficamente, esses entes –os *anjos*– são tomados, mais propriamente, como *substâncias separadas*. Porém, o estudo dos anjos não interessa somente àqueles que se voltam para a ordem dos entes no universo. A consideração acerca dos anjos é um momento chave, nas obras dos escolásticos, para considerações sobre os próprios homens. Isso ocorre, em poucas palavras, em razão da natureza semelhante que anjo e homem possuem, já que ambos são tidos como substâncias intelectuais e, em grande medida, espirituais –com a diferença de que o homem é composto de uma alma que informa um corpo (a qual, entretanto, permanece separável), enquanto que o anjo é puramente espiritual e não informa corpo nenhum. Certamente, dessa diferença principal, derivam diversas outras–mesmo assim, o anjo pode ser visto como um ente próximo aos homens tanto pelo seu caráter intelectual, como pelo seu caráter espiritual. Assim, não é sem razão que Suarez-Nani pode afirmar que o reconhecimento do anjo como *interlocutor* torna a angelologia um terreno privilegiado de discussão também sobre o homem¹⁰– e, isso, em diversos campos da filosofia.

[1936] (sobre a Idade Média, cf. pp. 67-98). Sobre as maneiras pelas quais aquilo mesmo que Lovejoy denomina de ‘princípio da plenitude’ começa a ser desafiado na metafísica de fins do século XIII, cf. KÖNIG-PRALONG, C. *Le sacrifice du principe de plénitude à la fin du XIIIe siècle: le cas d’Henri de Gand*. Revue de Théologie et Philosophie 54 (2004), pp. 131-148. Esse questionamento tarso-medieval da hierarquização do mundo é destacado, também (agora de um ponto de vista, a um só tempo, ético e metafísico) em DE LIBERA, A. *L’invention du sujet moderne*. Cours du Collège de France. Vrin: Paris, 2015, pp. 22-25.

¹⁰ SUAREZ-NANI, T. *Les anges et la philosophie*, 2002, p. 12: “Qui est l’ange? Quelle est la nature de cet être auquel l’art humain a donné de formes? Quelle est sa place dans l’univers? Les réponses à ces questions ont permis de préciser la nature d’une subjectivité nouvelle, tout à fait particulière et distincte de la subjectivité humaine. Celle-ci demeure d’une part le point de référence incontournable et par là-même le terme de confrontation du discours sur l’ange, mais d’autre part elle est elle-même mesurée par la figure de l’ange à partir du moment où l’être humain le reconnaît comme interlocuteur. Cette reconnaissance fait de la réflexion angéologique un terrain privilégié de la pensée philosophique en matière de subjectivité et pose un lien étroit et fécond entre la doctrine angéologique et l’anthropologie”. Encontramos um depoimento semelhante em BLANCO, A. “The Influence of Faith in Angels on the Medieval Vision of Nature and Man”. In: ZIMMERMANN, A., SPEER, A. (Hsgr.). *Mensch und Natur im Mittelalter*. De Gruyter: Berlin-New York, 1991, pp. 456-467 (citação nas pp. 466-467): “Revelation regarding pure spirits, and their eternal destiny of glory or condemnation [...] helps man soberly to situate himself before the world and before himself, to moderate his use of legitimate anthropocentrism, and not to convert the necessary anthropomorphism of our knowledge into the exclusive and universal measure of reality. In this way, faith in angels not only opens the human intelligence to a broader and more complete vision of the universe, but also confirms in the soul the necessary dispositions for a correct study of the world and man”. A importância das relações entre homens e anjos para a compreensão acerca de ambos é destacada também em NOONE, T. *Of Angels and Men. Sketches from High Medieval Epistemology*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies: Toronto, 2011, p. 5. Notemos que, embora Suarez-Nani e Blanco estejam falando da importância dos anjos para a compreensão que o homem possui de si mesmo e do mundo, ainda assim há uma diferença na maneira como eles estão concebendo a relação entre anjos e homens: a primeira autora, está se referindo principalmente ao conhecimento racional e filosófico dos anjos que a ciência medieval proporcionava ao homem, enquanto que o segundo se refere principalmente à fé dos homens medievais nos anjos. Em ambos os casos, notamos como os anjos eram parte fundamental da concepção de mundo escolástica. Por fim, enfatizemos que entre os séculos XIII e XIV, entretanto, começa a surgir igualmente a proposta de que o homem pode, não somente se espelhar no anjo, mas ultrapassá-lo e atingir Deus imediatamente – o que, voltando ao que vimos na nota anterior, arrisca colocar em xeque toda a hierarquia do mundo, como se mostra em DE LIBERA, A. *L’invention du sujet*, 2015, pp. 31-40.

Destes, um campo em particular nos interessa aqui, a saber, o estudo da comunicação. Não deixa de ser curioso notar que um dos contextos mais relevantes para o estudo da noção de comunicação entre os escolásticos é não tanto o discurso sobre o conhecimento humano e sim o conjunto das questões dedicadas ao *falar dos anjos*. Como Rosier-Catach destaca, a discussão sobre o falar dos anjos que se desenvolveu nos séculos XIII e XIV não é um estudo exclusivamente sobre os anjos, mas envolve necessariamente paralelos com o falar dos homens e é justamente nesse paralelo entre o falar dos anjos e o falar dos homens que termina por se formar uma noção escolástica de comunicação¹¹. Porém, mais do que um paralelo entre o falar dos anjos e o falar dos homens, há uma intersecção entre eles no momento extremamente singular em que os anjos falam não a outros anjos, mas aos homens. De fato, embora Rosier-Catach sugira não ser muito problemático ou interessante o estudo do falar dos anjos aos homens¹², ele é relevante justamente por destacar as diferenças entre anjos e homens em vez das similaridades que há entre eles. Por certo, um estudo dos homens por comparação aos anjos exige que haja similaridades entre eles, mas exige igualmente que haja diferenças. Assim, o paralelo entre o falar dos anjos e o falar dos homens é uma ótima ocasião para se destacar o que há de semelhante entre a comunicação entre anjos e aquela que ocorre entre homens. Porém, o momento de intersecção entre ambos os falares –aquele instante preciso em que um anjo fala a um homem– é relevante por destacar as diferenças que há entre o falar dos anjos e o dos homens, as quais devem ser suplantadas por aqueles, para que eles possam se comunicar com estes.

Veremos, a seguir, que essas observações gerais a respeito da relação entre anjos e homens ganha contornos muito claros no pensamento de Duns Escoto. Como dito acima, será o caso de primeiro descrevermos o que são anjos (o que o Doutor Sutil faz, justamente, comparando-os aos homens) para somente em seguida compreender como eles falam uns aos outros.

¹¹ ROSIER-CATACH, I. *Le parler des anges et le nôtre*, 2006, p. 381: “[...] le parler d’un ange à un autre ange soulève de nombreuses questions, dans lesquelles intervient le parallèle avec le parler d’un homme à son prochain”. Cf. tb. a conclusão de PANACCIO, C., *Angel’s Talk...*, 1997, p. 331: “[...] the theme of angelic language was not mainly addressed in the post-Aquinas period as a theological challenge, but rather as a derivative domain of application for spiritualistic philosophical principles about thought and language [...]”. Mais uma vez, o discurso sobre os anjos –e, agora, particularmente o discurso sobre o falar dos anjos– surge como um momento de autoconhecimento do homem, pois através do paralelo entre seu falar e aquele do anjo, ele termina por melhor compreender e determinar a sua própria atividade e as noções filosóficas de que ele se vale para explicitá-la.

¹² Imediatamente antes da passagem citada na nota anterior, Rosier-Catach afirma (*Le parler des anges et le nôtre*, 2006, pp. 380-381): “[...] le parler des anges aux hommes ne suscite pas de discussions particulières, puisqu’on admet généralement que, tout comme les démons, ils prennent forme humaine pour ce faire [...]”.

2.2. Anjos e homens

Duns Escoto coloca a questão da similaridade e da diferença entre anjos e homens da seguinte maneira, em *Ord. II, d. 1, q. 6*: “se o anjo e a alma difeririam em espécie [*utrum angelus et anima differant specie*]”¹³. Ou seja, o objetivo é bem claro, pois se pretende saber se haveria alguma diferença específica determinada pela qual o anjo e a alma difeririam – em outras palavras, pretende-se saber se o anjo e a alma são duas espécies diferentes de um mesmo gênero e, se esse for o caso, em que eles diferem especificamente. Assim, é em termos de distinção em gênero e espécie que Duns Escoto coloca o problema da diferença entre a alma e o anjo e é preciso entender a sua solução para esse problema para que possamos compreender em que, pelo contrário, são semelhantes o homem e o anjo. Em particular, será necessário sabermos no que se assemelham a potência intelectiva humana e a potência intelectiva angélica, uma vez que, como ficará cada vez mais claro, o falar é, para o Doutor Sutil, principalmente a comunicação ou expressão de conhecimento.

A resposta de Duns Escoto a esse problema não poderia ser mais direta:

o anjo e a alma diferem na espécie, pois formas de mesma razão possuem a mesma razão do aperfeiçoar e do não aperfeiçoar; mas a alma naturalmente é perfectiva do corpo orgânico como uma forma, enquanto o anjo naturalmente não é perfectivo de qualquer matéria; portanto, etc.¹⁴.

Brevemente, anjo e alma diferem porque aquele não é forma de qualquer corpo, enquanto a alma, de fato, o é (notemos, aliás, como nesse argumento os termos ‘matéria’ e ‘corpo’ surgem bastante aproximados sem maiores problemas). Essa capacidade da alma de informar a matéria é descrita, também, como uma capacidade de ‘aperfeiçoar’ uma matéria ou um corpo, de maneira que a alma pode ser ‘perfectiva’ de um corpo. O anjo, por outro lado, justamente não possui tal perfectividade com respeito a nenhum corpo – isto é, ele é não-perfectivo da matéria.

¹³ DUNS ESCOTO, *Ord. II, d. 1, q. 6* (ed. Vaticana, vol. 7, p. 147). A questão é colocada quase nos mesmos termos no trecho equivalente de *Lec. II, d. 1, q. 6* (ed. Vaticana, vol. 18, p. 93): “*utrum angelus et anima differant secundum speciem*”.

¹⁴ DUNS ESCOTO, *Ord. II, d. 1, q. 6, n. 301* (ed. Vaticana, vol. 7, p. 149): “*Conclusio istius quaestionis certa est, quod scilicet angelus et anima differunt specie, –quia formae eiusdem rationis eandem rationem habent perficiendi et non-perficiendi; sed anima naturaliter est perfectiva corporis organici ut forma, angelus autem naturaliter non est perfectivus alicuius materiae; igitur etc*”. Para uma exposição mais sucinta do mesmo argumento, ver Duns Escoto, *Lec. II, d. 1, q. 6, n. 277* (ed. Vaticana, vol. 18, p. 95): “*Respondeo quod illa [sc. angelus et anima] differunt secundum speciem, – quia haec est unibilis materiae, scilicet anima, et ille non*”.

Não obstante seja simples, esse argumento será complexificado por Duns Escoto no decorrer da sua exposição, ainda que nessa formulação inicial estejam já todos os elementos daquela que será a resposta final ao problema. Adiante, voltaremos a esse texto. Antes, porém, deve-se dizer que, se essa resposta mostra basicamente em que diferem o anjo e o homem, ela não aponta qual é o fundamento dessa distinção que toma por base o fato de a alma ser perfectiva da matéria e o anjo não – em outras palavras, a resposta dada deixa em aberto o problema de saber “qual seria a razão primeira dessa distinção específica [*quae sit prima ratio huius distinctionis specificae*]”¹⁵. Dito mais claramente, “resta perguntar qual é a causa da distinção deles segundo a espécie”¹⁶. E, como possíveis respostas a essa pergunta, Duns Escoto enumera duas opiniões que, uma a cada vez, ele irá descartar.

A primeira dessas duas afirma que a capacidade de se unir com a matéria é a causa da diferença entre o anjo e a alma, ou seja, a causa de o anjo não ser perfectivo de um corpo orgânico e a alma o ser é a própria não unibilidade do anjo com a matéria e a unibilidade da alma com esta última. O argumento contrário a essa posição apresentado por Duns Escoto é que a distinção específica entre duas formas não pode advir do fato de haver ou não matéria junto às formas, pois as formas são anteriores à matéria, de maneira que elas próprias são causa da diferença entre matérias e não o oposto. Dito em outras palavras, a forma é o fim da matéria e não o oposto, assim as matérias se distinguem em razão da distinção das formas e não o contrário. De fato, para Duns Escoto, cada natureza é ela própria – e, portanto, não é outra que não ela própria – antes de ser perfectiva ou não de uma matéria, de maneira que essa perfectividade não pode ser a causa da distinção entre as formas, pois é posterior a essas formas e, por isso, é posterior à distinção específica entre elas. Para o Doutor Sutil, a unibilidade é uma relação (*respectum*) e, assim, não pode ser a causa da distinção entre atos absolutos que, por ela, se relacionam¹⁷. Dito isso, vemos que o autor não considera que a perfectividade ou não perfectividade da matéria possa ser a causa da distinção entre o anjo e a alma. Podemos, mesmo, entrever o que ele busca como causa dessa distinção: um ato absoluto, anterior à relação de unibilidade com a matéria – essa será, com efeito, a sua resposta. Antes, porém, resta ainda uma opinião a ser afastada.

¹⁵ DUNS ESCOTO, *Ord.* II, d. 1, q. 6, n. 302. (ed. Vaticana, vol. 7, p. 149).

¹⁶ DUNS ESCOTO, *Lec.* II, d. 1, q. 6, n. 278 (ed. Vaticana, vol. 18 p. 95): “[...] tamen restat quaerere quae est causa distinctionis illorum secundum speciem”.

¹⁷ DUNS ESCOTO, *Ord.* II, d. 1, q. 6, n. 303-5 (ed. Vaticana, vol. 7, p. 150); *Lec.* II, d. 1, q. 6, nn. 279-81 (ed. Vaticana, vol. 18, pp. 95-6).

Essa outra opinião é aquela segundo a qual a causa da diferença específica entre o anjo e a alma é o fato de cada um estar em um grau diferente de intelectualidade, pois assim como a potência sensitiva difere nas diversas bestas (isto é, nos diversos animais irracionais) de acordo com os diversos graus de sensação que cada besta possui, assim também os anjos e a alma diferem pelos seus graus de intelectualidade, já que a alma entende com discurso e o anjo entende sem discurso. Esses modos de entender do anjo e da alma diferem em espécie, de maneira que a sua diversidade seria suficiente para que o anjo e a alma sejam diferentes especificamente. Ou seja, a causa da distinção entre o anjo e a alma seria que o anjo entende de um modo (sem discurso) e a alma entende de outro (com discurso); ora, tais modos são especificamente distintos e isso faz com que ambos, alma e anjo, sejam, eles também, diferentes em espécie¹⁸. Contra essa posição, muitos são os argumentos enumerados por Duns Escoto e, entre eles, o mais interessante parece ser a afirmação de que o homem tanto entende com discurso, como entende sem discurso – sendo assim, por aquela segunda opinião, ele entenderia por modos de diferentes espécies. Porém, se modos de inteligência de diferentes espécies causam a diferença específica da própria intelectualidade, como afirma a opinião, então a alma possui duas intelectualidades, ou seja, duas naturezas distintas em espécie, uma das quais entende os princípios sem discurso, e outra que entende as conclusões com discurso. Dessa maneira, o Doutor Sutil mostra que essa segunda opinião leva a posições inaceitáveis e, por isso, deve ser descartada¹⁹.

Na rejeição dessas duas posições, podemos notar que Duns Escoto não busca como causa da distinção entre o anjo e a alma nem uma qualidade do intelecto (como uma inteligência a que se refere a segunda opinião), nem uma relação da forma com matéria (na qual se baseia a primeira opinião). Pelo contrário, a causa que ele busca não é algo que inere em outro. Ela deverá ser algo primeiro e absoluto, anterior a esses acidentes.

Votemos, portanto, àquele trecho destacado há pouco. Nessa sua resposta, o Doutor Sutil afirma que a alma e o anjo são diferentes em espécie, pois a alma é naturalmente perfectiva de um corpo orgânico –isto é, da matéria– enquanto que o anjo não o é. Restava saber a causa dessa diferença entre os dois, a qual era apontada por duas opiniões que terminaram por ser, no entanto, descartadas, uma vez que

¹⁸ DUNS ESCOTO. *Ord.* II, d. 1, q. 6, nn. 306-8 (ed. Vaticana, vol. 7, pp. 150-1); *Lec.* II, d. 1, q. 6, n. 282 (ed. Vaticana, vol. 18, p. 96).

¹⁹ *Ord.* II, d. 1, q. 6, n. 309 (ed. Vaticana, vol. 7, pp. 151-2); *Lec.* II, d. 1, q. 6, n. 283 (ed. Vaticana, vol. 18, p. 97). Para as outras respostas de Duns Escoto a essa posição ver *Ord.* II, d. 1, q. 6, nn. 310-4 (ed. Vaticana, vol. 7, pp. 152-4) e *Lec.* II, d. 1, q. 6, nn. 284-8 (ed. Vaticana, vol. 18, pp. 97-8).

não localizavam o princípio dessa diferença específica nas próprias substâncias diferentes, mas antes em qualidades e relações posteriores às próprias substâncias – o que, para o autor, aparecia como inaceitável.

No entanto, essa passagem da constatação da ausência de matéria nos anjos para a busca do princípio dessa ausência merece alguma atenção, pois não parece tão óbvio que não haja matéria nessas substâncias separadas. De fato, o problema da materialidade dos anjos foi longamente debatido no século XIII – em grande parte, de maneira associada à recepção do *Fonte da Vida*, texto escrito em árabe no século XI pelo pensador judeu ibn Gabirol e introduzido no mundo latino (onde o autor foi apresentado como Avicibrão) a partir do século XII. Nos duzentos, a leitura desse livro levou à discussão sobre a chamada doutrina do ‘ilemorfismo universal’, isto é, uma posição segundo a qual todas as coisas que não Deus possuiriam composição de matéria e forma. De fato, essa composição seria a própria característica da criatura, enquanto que o ser primeiro prescindiria de qualquer composição. Decerto, não será meu objetivo aqui acompanhar os debates que surgiram acerca deste tema²⁰. Com esse rápido comentário acerca dessa dissensão física e metafísica, pretendo apenas notar que a afirmação da ausência de matéria nos anjos, que lemos em *Ord.* II, d. 1, q. 6, n. 301 de Duns Escoto, não é sucinta pela sua obviedade, mas unicamente porque o complexo problema da materialidade dos anjos já havia sido tratado anteriormente pelo autor, a saber, na terceira distinção do segundo livro de seus comentários às *Sentenças*, onde ocorre a discussão sobre a individualidade dos anjos (e sobre o princípio de individuação em geral).

Sobre a maneira como Duns Escoto aborda a questão da materialidade dos anjos, talvez o mais importante a notar seja que ele, seguindo o conhecido método escolástico da distinção dos vários significados de um termo, considera o termo ‘matéria’ equívoco, de maneira a defender a existência de dois sentidos dessa palavra. Um dos modos de se tomar ‘matéria’ é como a parte de uma coisa composta (*ut pars rei compositae*) de matéria e forma; o outro modo é tomá-la como a condição que restringe (*conditio contrahens*) a quiddidade, isto é, que a individualiza²¹. No primeiro sentido desse termo, o anjo não pode ser tomado como material, pois, como vimos, o anjo não é perfectivo da matéria; por outro lado, no segundo sentido do termo, o anjo é material, pois a quiddidade do anjo pode ser restringida (*contracta*)

²⁰ Para uma introdução ao assunto, cf. BENEDETTO, M. “Saggio introduttivo”. In: AVICEBRON. *Fonte della Vita*. Testo latino a fronte. Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di M. Benedetto. Prefazione di P. Porro. Bompiani: Milano, 2007, pp. 9-197.

²¹ DUNS ESCOTO. *Rep. par.* II-A, d. 3, q. 1, n. 7 (ed. Wadding, vol. 11.1, p. 271a).

em diversos indivíduos²². Ou seja, os anjos não são materiais, no sentido em que eles não são compostos de matéria e forma, isto é, eles não são perfectivos da matéria ou de um corpo, mas eles podem ser considerados materiais enquanto podem ter suas essências restringidas e individualizadas em indivíduos. Portanto, eles não são materiais por serem compostos de matéria e forma, mas podem ser tomados como materiais enquanto estão em potência para serem individualizados ao terem a sua natureza contraída e limitada por algo que os individue²³. O que seria esse ‘algo’ que os individua deixaremos de dizer, pois arriscaríamos adentrar em dos mais complexos elementos da filosofia de Duns Escoto, sem que seja necessário que o façamos. Dito isso, vemos que, quando o Doutor Sutil afirma que o anjo não é perfectivo da matéria na resposta que estamos estudando, ele está defendendo que o anjo não é composto de matéria e forma, embora ele concorde que o anjo é ato e potência, pois ele está em potência a ser individualizado. A alma, pelo contrário, é perfectiva de um corpo orgânico, isto é, da matéria, porque pode naturalmente informar a matéria, de maneira a produzir um composto de matéria e forma. Assim, vemos que a posição adotada pelo Doutor Sutil não é tão simples como ela parece a princípio. De fato, ela corresponde ao nível de complexidade que o problema da materialidade das substâncias separadas havia atingido à época. E, se a ausência de matéria nos anjos pode ser pressuposta na discussão acerca da diferença específica entre anjos e almas, é porque, além de já ter sido resolvida na discussão sobre a individualidade dos anjos (onde se descarta sua composição de matéria e forma), a composição ou ausência de composição com a matéria não pode ser tomada como princípio de tal diferença específica entre anjos e almas – antes, a imaterialidade daqueles e materialidade destas será decorrente desta diferença específica.

Dessa maneira, como diz Gilson, “a questão era mais complexa aos olhos de Duns Escoto do que no espírito de outros teólogos”²⁴, pois este não se contenta em descrever a diferença entre anjos e almas em termos de (não)materialidade, mas busca compreender qual seria a causa dessa diferença entre a alma e o anjo. Mas, nesse caso: qual seria, afinal, a sua resposta para esse problema?

Segundo Duns Escoto, como se podia anteciper por seus argumentos contrários às duas opiniões apresentadas, a causa da distinção entre a alma e o anjo é um ente que possui um ato primeiro e que é o princípio de um ato segundo, ou

²² DUNS ESCOTO. *Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 7, n. 249 (ed. Vaticana, vol. 7, pp. 512-3).

²³ DUNS ESCOTO. *Lec.* II, d. 3, p. 1, q. 7, n. 209 (ed. Vaticana, vol. 18, p. 296).

²⁴ GILSON, É. *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. 2e éd. Vrin: Paris, 2005 [1952], p. 391: “la question était plus complexe aux yeux de Duns Scot que dans l’esprit de certains autres théologiens”.

seja, a causa dessa distinção são as próprias naturezas do anjo e da alma, que são uma natureza na alma e outra natureza no anjo –isto é, uma natureza para um e outra natureza diferente para o outro. Ora, cada uma dessas naturezas pode ser o princípio de um ato segundo – por exemplo, uma operação do intelecto –, mas elas não serão distintas enquanto são princípios dessas operações, ou seja, desses atos segundos. Antes, elas se distinguem por serem uma delas esta natureza e por ser a outra aquela outra natureza, sendo cada uma princípio de suas próprias operações. Assim, tanto a alma como o anjo são princípios das operações de entender e de querer, mas primeiramente elas são estes atos primeiros que são a natureza ‘alma’ e a natureza ‘anjo’ e é dessa distinção primeira entre as naturezas que se segue a distinção dos princípios de operações –isto é, dessas mesmas naturezas tomadas enquanto princípios dos atos segundos– e das próprias operações. De fato, ao ser uma tal natureza, esta natureza será o princípio de uma tal operação e, assim, a natureza humana é princípio da inteligência humana por ser a natureza humana, da mesma maneira que a natureza angélica é princípio da inteligência angélica justamente por ser a natureza angélica. Por sua vez, a inteligência humana e a inteligência angélica são humana e angélica, por terem como princípio, respectivamente, a natureza humana e a natureza angélica. A distinção daquelas naturezas que são o ato primeiro determina a distinção das operações (atos segundos) que têm por princípio essas naturezas²⁵.

No entanto, resta ainda uma precisão a ser feita sobre a distinção entre a alma e o anjo: a alma é, de fato, a razão (*ratio*) para a distinção específica entre a sua espécie e a espécie do anjo e, de fato, ela é a razão (*ratio*) primeira da distinção específica da sua própria espécie (em outras palavras, o homem é ‘homem’ pela sua alma), porém ela –diferentemente do anjo– não é, ela própria, uma espécie, pois ela é somente a parte de uma espécie²⁶. Destarte, após notar a distinção em espécie entre a alma e o anjo, observamos que, embora distintos em espécie, eles não são duas espécies, porque o anjo é uma espécie, mas a alma é apenas a parte de uma espécie já que, como diz Gilson:

um anjo é um ser, mas uma alma não é ser senão enquanto parte daquele ser que é o homem. Compará-los, mesmo que para distingui-los, é relacionar uma espécie, um anjo, com uma parte de espécie, a alma. Isso é justamente o que os distingue. A alma é a razão primeira da distinção entre anjo e homem, quer dizer, entre a espécie do anjo e aquela da qual a alma faz parte²⁷

²⁵ DUNS ESCOTO. *Ord.* II, d. 1, q. 6, nn. 315-6 (ed. Vaticana, vol. 7, p. 154); *Lec.* II, d. 1, q. 6, nn. 289-90 (ed. Vaticana, vol. 18, pp. 98-99).

²⁶ DUNS ESCOTO. *Ord.* II, d. 1, q. 6, n. 318 (ed. Vaticana, vol. 7, p. 155).

²⁷ GILSON, É. *Jean Duns Scot*, 2005 [1952], p. 395: “[...] un ange est un être, mais une âme n’est être

Ou seja, dizer que há uma diferença específica entre a alma e o anjo está totalmente correto, porém não se deve concluir que dessa distinção surjam duas espécies, pois há uma espécie, o anjo, e uma parte de espécie que é a alma. Esta última não é uma espécie inteira exatamente em razão daquilo que a distingue do anjo, a saber: ela é naturalmente perfectiva de um corpo orgânico material, de maneira que ela sozinha é apenas parte de uma espécie e só será uma espécie quando atualizar um corpo fazendo com que exista um indivíduo da espécie ‘homem’.

De fato, enquanto encontra-se separada, diz-se que a alma é de maneira imperfeita, pois ela só é completamente quando está unida ao corpo e isso ocorre porque, tanto separada como unida, ela pode ser considerada perfeita, porém unida ela é mais perfeita por ser participativamente em um todo que é o composto ‘homem’, uma vez que participar da composição do todo ao comunicar-lhe sua perfeição (*perfectio*) garante a ela uma perfeição maior do que ela tem por si mesma²⁸. Portanto, somente comunicando a sua perfeição ao participar desse todo que é o composto ‘homem’ a alma atinge a sua maior perfeição e compõe, de fato, uma espécie toda.

Vemos aqui, finalmente, como Duns Escoto propõe que ocorre a distinção entre o anjo e o homem. Para sabê-lo, podemos recorrer às razões primeiras dessa distinção que são o próprio anjo e a alma. Eles se distinguem porque a alma é naturalmente perfectiva da matéria – e, mais propriamente, de um corpo orgânico –, enquanto o anjo é naturalmente não-perfectivo da matéria. A causa dessa diferença é a própria distinção em espécie da alma e do anjo enquanto entes primeiros e naturezas absolutas; no entanto, o resultado dessa distinção não são duas espécies, mas uma espécie que é o anjo e uma parte de espécie que é a alma. Esta última é apenas a parte de uma espécie exatamente porque é naturalmente perfectiva de um corpo orgânico e, portanto, ela só será uma espécie ao formar um todo composto com o corpo. Ora, se a alma difere em espécie do anjo por ela ser *perfectiva* de um corpo orgânico material e o anjo ser *não-perfectivo* da matéria, podemos dizer que o anjo se distingue do homem por ser este último um composto em ato de matéria e forma e aquele não ser um tal composto. Dessa maneira, se o anjo e a alma diferem pela sua própria natureza primeira e absoluta, o efeito dessa distinção é a perfectividade (no caso da alma) ou não-perfectividade (no caso do anjo) de um corpo. Assim, a distinção entre o homem em ato e o anjo em ato está justamente no fato de o

qu’au titre de partie de cet être qu’est l’homme. Les comparer, même pour les distinguer, c’est mettre en rapport une espèce, l’ange, avec une partie d’espèce, l’âme. C’est justement ce qui les distingue. L’âme est la raison première de la distinction entre l’ange et l’homme, c’est-à-dire entre l’espèce de l’ange et celle dont l’âme fait partie”.

²⁸ DUNS ESCOTO. *Quodl.*, q. 9, n. 48 [18] (ed. Alluntis, p. 363).

primeiro ser corpóreo e o segundo não (ainda que a causa dessa distinção seja a distinção anterior entre a alma e o anjo enquanto naturezas absolutas). Daí se segue que, diferentemente dos anjos, os homens devem recorrer aos sentidos corpóreos para obter conhecimento intelectual, o que será de suma relevância nas próximas etapas de nosso estudo. A maneira como essa distinção interfere nas noções de fala e de comunicação na filosofia de Duns Escoto será sugerida mais adiante. Por ora, o que importa é ver como é possível o falar entre seres incorpóreos tais como os anjos. Nesse ponto, entramos naquilo que é propriamente o primeiro tema deste trabalho, a saber, o *falar dos anjos*.

2.3. O falar e o ouvir entre os anjos

Em Ord. II, d. 9, q. 1-2, Duns Escoto aborda diretamente o problema do falar dos anjos. O seu objetivo parece ser mostrar que a fala (*locutio*), nos seres intelectuais, é uma comunicação de conceitos que ocorre livremente (*liberaliter et libere*)²⁹. Para afirmá-lo, ele argumenta que: [i] a vontade do falante é necessária para que a fala –a comunicação de conceitos feita livremente– ocorra; e que [ii] o ouvinte tem um papel importante na comunicação, pois ele deve ser totalmente passivo na audição, já que, se ele não for passivo na recepção da fala, a comunicação não pode ocorrer. A seguir, se tentará fazer uma exposição desses dois aspectos da reflexão de Duns Escoto sobre o tema. Para tanto, partiremos de suas observações acerca da noção de ‘fala’.

O falante é “aquele que tem principalmente a intenção de exprimir o seu conceito àquele intelecto ao qual ele fala”³⁰. Uma primeira informação que se pode obter dessa descrição do falante é que ela diz respeito somente à própria intenção do falante e não concerne de maneira alguma ao ouvinte. Assim, o que está sendo considerado aqui é somente o objetivo do falante de causar no intelecto do ouvinte aquele conceito que ele próprio –falante– possui no seu intelecto, porém não são ditas as condições nas quais o ouvinte é, de fato, receptivo desse conceito. A segunda observação que se pode fazer a partir dessa passagem é que o falar diz respeito à intenção principalmente e, portanto, diz respeito à vontade. Dessa maneira, não basta

²⁹ DUNS ESCOTO. *Ord. II, d. 9, q. 1-2, n. 93* (ed. Vaticana, vol. 8, p. 180): “[...] et ad hoc potissime est locutio in intellectualibus, ut liberaliter et libere communicent sibi invicem conceptos suos”. A ênfase na liberdade do falante é, como veremos, especialmente notável na noção de comunicação elaborada por Duns Escoto – cf. ROLING, B., 2008, p. 187: “Dieselbe Freiheit, die der Intellekt gegenüber den Inhalten seines Gedächtnisses besitzt, ist ihm auch mit Blick auf mögliche Addressaten eigen”. Pelo menos no que diz respeito ao falante, a liberdade perpassa toda a comunicação.

³⁰ DUNS ESCOTO. *Ord. II, d. 9, q. 1-2, n. 51* (ed. Vaticana, vol. 8, p. 157): “[...] ‘loquens’ principaliter intendit exprimere conceptum suum illi intellectui cui loquitur [...]”.

que o falante possua no seu intelecto o conceito para que ele possa ser conhecido pelo ouvinte, mas é necessário que o falante queira comunicá-lo. Não obstante, como parece estar claro na passagem, o falante tem a intenção de exprimir o *seu* conceito (*suum conceptum*) a outro intelecto, de modo que é preciso que o falante tenha o conceito para poder exprimi-lo ao ouvinte.

De fato, para Duns Escoto, há uma ordem entre a intelecção de um conceito e a sua comunicação, pois primeiro é necessário que o falante tenha em si o conceito que será expresso – é preciso que esse seja *seu* conceito, como é dito na citação acima –, para que só então ele possa causar esse mesmo conceito no ouvinte. Ou seja, os atos do intelecto do falante estão ativos para as falas “não como efeitos próximos, pois aquilo que está ‘presente ao falante’ causa antes a intelecção em ato no falante do que a audição no ouvinte”³¹. Destarte, há, primeiramente, a intelecção em ato de um conceito no intelecto do falante e somente em seguida há uma fala que possa ser ouvida pelo ouvinte. Isso ocorre justamente porque a fala se segue à intenção de expressar o conceito e, portanto, depende da vontade.

Ocorre que a anterioridade da intelecção em relação à vontade não é característica somente da comunicação, mas perpassa toda a doutrina da intelecção do Doutor Sutil – como ele afirma nas *Questões quodlibetais*, “quando um objeto é inteligido em ato, ele é volível em ato”³², ou seja, algo só pode ser objeto da vontade quando já é inteligido, de maneira que a volição com respeito a um objeto é necessariamente posterior à intelecção desse objeto. Assim, é preciso que primeiro haja uma intelecção de um objeto, para que só então se possa ter um ato da vontade concernente a esse mesmo objeto. No entanto, para pensar novamente nesse mesmo objeto, é necessária a vontade, pois é por meio dela que se pode voltar a inteligir aquilo que foi inteligido antes, isto é, é pela vontade que se pode inteligir novamente o que está na memória intelectual. Dessa maneira, tal como a vontade do anjo falante une a sua memória e a sua intelecção, fazendo com que ele possa inteligir objetos que já são conhecidos por ele, da mesma forma a vontade do anjo falante faz com

³¹ DUNS ESCOTO. *Ord.* II, d. 9, q. 1-2, n. 76 (ed. Vaticana, vol. 8, pp. 170-1): “Solummodo ergo intellectus loquentis vel quae sunt in ipso ut ipso, vel praesentia sibi ut sibi, sunt activa respectu auditionis; et hoc non ut proximi effectus, nam prius causant ista ‘praesentia loquenti’ intellectionem actualem in loquente quam causent illam auditionem in audiente” (grifo meu).

³² DUNS ESCOTO. *Quodl.* q. 15, n. 53 [17] (ed. Alluntis, p. 564): “[...] quando obiectum est actu intellectum est actu volibile”. Apesar dessa sucinta formulação, a relação entre vontade e intelecto é um dos temas mais complexos no pensamento do Doutor Sutil. As principais fontes para esse problema em sua obra são *Lec.* II, d. 25, q. un (ed. Vaticana, vol. 19, pp. 229-63) e *Rep. par.* II-A, d. 25, q. un. (ed. Wadding, vol. 11.1, pp. 366b-72b). Sobre todas as dificuldades relacionadas ao assunto, cf. DUMONT, S. D. “Did Duns Scotus Change His Mind on the Will?”. In: AERTSEN, J. A., EMERY Jr., K., SPEER, A. (Hrsg.). *Nach der Verurteilung von 1277*. De Gruyter: Berlin-New York, 2001, pp. 719-94.

que esses objetos passem a ficar em ato também no intelecto do anjo ouvinte. Porém, há aqui uma ordem, pois a vontade do anjo falante deve primeiramente pôr o objeto em ato no intelecto do próprio anjo falante, para que somente em seguida ela possa pôr esse mesmo objeto em ato no intelecto do anjo ouvinte³³.

Portanto, está claro aqui por que a vontade é necessária para o falar dos anjos. Ora, o falar entre os anjos ocorre quando um anjo exprime um conceito, que ele possui no seu próprio intelecto, no intelecto de um outro anjo. Para fazê-lo, é necessário que ele possua já o conceito em si –na sua memória–, de maneira que ele possa atualizá-lo no seu próprio intelecto e no intelecto do outro anjo, nessa ordem. Finalmente, a atualização desse objeto no intelecto do próprio anjo falante só é possível por meio da vontade e, da mesma maneira, o anjo falante só pode atualizar um conceito no intelecto do anjo ouvinte por meio de outro ato dessa sua vontade. Assim, a vontade é necessária em dois momentos da comunicação dos anjos: primeiramente, o falante deve querer pensar em ato o conceito que ele pretenderá expressar para o ouvinte, para que só então ele queira, de fato, expressar esse mesmo conceito ao ouvinte.

Nesse ponto, parece estar patente de que maneira a vontade é necessária para a fala. Porém, como foi visto, há um outro aspecto da comunicação angélica que diz respeito não à própria expressão do conceito pelo falante, mas à recepção desse conceito expresso, a saber, a audição, para a qual nos voltamos agora.

Uma primeira característica da audição (*auditio*) é que ela é “expressa por um inteligente enquanto é inteligente”, isto é, ela é expressa, como vimos, por algo que possui a inteligência enquanto ele possui a inteligência em ato, ou melhor, enquanto ele entende em ato um conceito. A essa característica, pode-se adicionar o fato de que a audição, diferentemente de outras intelecções, é uma intelecção que é causada em um intelecto por outro intelecto que exprime o conceito dado a conhecer na fala, de maneira que o intelecto do anjo que ouve “não possui nenhuma causalidade com respeito ao ato, mas é somente passivo”³⁴. Assim, podemos dizer que a audição se

³³ DUNS ESCOTO. *Ord.* II, d. 9, q. 1-2, n. 77 (ed. Vaticana, vol. 8, p. 171): “Ex hoc patet quomodo voluntas loquentis faciat ad ipsam locutionem, quia sicut ipsa post primam intellectionem facit ad copulationem memoriae et intelligentiae ad quemcumque actum secundum habendum in ipso angelo in quo est voluntas, ita postest facere ad actum illum posteriorem habendum in angelo audiente [...]”.

³⁴ Vale a pena reproduzir a passagem completa lida em Duns Escoto, *Ord.* II, d. 9, q. 1-2, n. 75 (ed. Vaticana, vol. 8, p. 169-70): “Quadrupliciter potest angelus intelligere a (praeter visionem ipsius in Verbo), videlicet intuitive in se, et intuitive in intellectu alterius angeli cognoscentis illud, et abstractive per speciem habituaem (concreatam vel acquisitam): et nulla istarum intellectionum est auditio, quia nulla est per se expressa ab intelligente in quantum intelligens est, – immo accidit ei hoc quod obiectum sit intelligens (aeque enim maneret si non esset intelligens); et in omnibus istis, si aliquis intellectus causet, est intellectus ipsius intelligentis (non alterius) et ipsum obiectum concurrat ibi cum intellectu

caracteriza por ser causada por um intelecto já com a intelecção em ato, o qual é diferente daquele intelecto no qual é causada a audição. Este último deve ser, por sua vez, completamente passivo na recepção do conceito a partir da fala do outro intelecto, pois, do contrário, não é possível que ocorra, de fato, a intelecção por audição.

Uma possível razão dessa necessidade da passividade do intelecto do anjo ouvinte na audição parece ser apontada quando Duns Escoto considera o caso particular da fala de um anjo inferior a um anjo superior, em *Ord.* II, d. 9, q. 1-2, n. 71. Segundo ele, quando um anjo superior considera um objeto em ato, isto é, inteligente em ato um conceito, o anjo inferior não pode causar nele uma intelecção em ato de outro conceito, pois já há nesse anjo superior uma intelecção atual e não é possível que haja duas intelecções atuais em um mesmo intelecto criado. Dessa maneira, parece estar claro que a passividade do intelecto é necessária na audição, porque se o intelecto do ouvinte estiver inteligindo em ato um conceito, ele não poderá inteligir em ato o outro conceito que o falante deseja nele exprimir³⁵. Certamente, nessa passagem não está em jogo o falar e o ouvir dos anjos em geral, mas somente o caso em que um anjo inferior quer falar algo a um superior. Seria o caso de extrapolar a descrição dessa situação para todas as outras? O Doutor Sutil nada diz sobre essa possibilidade. Em todo caso, o importante para nossa leitura é constatar a necessária passividade do ouvinte para receber o conceito expresso pelo falante. O fundamental no anjo ouvinte, portanto, é a passividade de seu intelecto, unicamente pela qual ele se torna receptivo do conceito apresentado a ele pela fala do outro anjo.

Temos aqui estabelecidas, portanto, as condições para que uma comunicação entre anjos possa ocorrer. No que diz respeito à fala –descrita como uma comunicação de conceitos que ocorre livremente (*libere et liberaliter*)–, o falante [i]

ut causa partialis, sicut dictum fuit distinctione 3 I libri. *Quarto modo potest iste cognoscere a, ita quod intellectio fiat in eo per intellectum alium 'exprimentem', et intellectus istius nullam causalitatem habeat respectu actus sed tantum sit passive; ista autem sola cognitio est auditio, et est expressa ab intelligens in quantum intelligens est'* (grifo meu). Cf. ROLING, 2008, pp. 182-4. Nesta passagem (mas, também, em ROLING, 2012, p. 249), Roling parece enxergar uma aproximação fundamental entre 'conhecimento intuitivo' e 'audição' no falar dos anjos. Não entretarei aqui neste tema, uma vez que seria preciso antes desenvolver a complexa distinção, característica do pensamento de Duns Escoto, entre 'intuição' e 'abstração'. Acerca de tal distinção, remeto à exposição introdutória do tema em TACHAU, K. *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics, 1250-1345*. Brill: Leiden-New York-København-Köln, 1988, pp. 68-81; em português, pode-se consultar como introdução à doutrina da intelecção do Doutor Sutil: CEZAR, R. C. *O conhecimento abstrativo em Duns Escoto*. EDIPUCRS: Porto Alegre, 1996 (a distinção entre 'intuição' e 'abstração' é abordada nas pp. 11-9).

³⁵ Cf. DUNS ESCOTO. *Ord.* II, d. 9, q. 1-2, n. 71 (ed. Vaticana, vol. 8, p. 167-8). Cf. ROLING, B., 2008, p. 186.

deve conhecer, não somente em sua memória, mas em ato o conceito que ele deseja exprimir no intelecto do ouvinte; em seguida, [ii] deve querer, por um ato da sua vontade, comunicar esse conceito ao ouvinte pela fala. Já o ouvinte, por sua vez, deve ser totalmente passivo para a recepção do conceito expresso pela fala (como vimos, talvez possamos apontar como razão dessa passividade o fato de que, se o intelecto do ouvinte estiver em ato com respeito a outro objeto que não aquele expresso pela fala do outro intelecto, ele não poderá entender em ato aquele conceito comunicado pelo falante). Dessa maneira, vemos que a relação entre falante e ouvinte é reduzida àquela entre um agente e um paciente³⁶, com a ressalva de que tal relação será sempre contingente, pois ela depende, em última instância, da vontade do falante. Mais importante, ela será sempre *livre* – de fato, não deixa de surpreender que encontremos em um autor da passagem do século XIII para o XIV a descrição da fala como a expressão livre de conceitos... Voltaremos a isso nas considerações finais.

2.4. O falar e ouvir em geral

A meu ver, a discussão sobre o falar dos anjos que encontramos *Ord. II*, d. 9, q. 1-2 é mais abrangente do que parece à primeira vista, pois, ao clarificar os temas que dizem respeito à comunicação própria dos anjos, explicita também noções relevantes para o estudo da comunicação em geral (e, portanto, também daquela que ocorre entre homens) – é o caso de noções como ‘fala’ (*locutio*) e ‘audição’ (*auditio*). Assim, mais do que uma discussão sobre o falar dos anjos, a discussão aqui exposta termina podendo também ser lida como uma abordagem abrangente dos diversos aspectos do falar e do ouvir em geral. Dessa maneira, muito embora se desenvolva em um contexto angelológico, ela se mostra igualmente importante para uma elaboração sobre o falar entre os homens, como será visto nas próximas partes deste trabalho. Mesmo assim, essa passagem do falar dos anjos ao falar dos homens deve ser feita com extremo cuidado, pois vimos longamente a fundamental diferença que há entre anjos e homens, a qual redundava na corporalidade destes e na imaterialidade daqueles. Sendo assim, será importante agora sugerir como essa diferença fundamental entre homens e anjos afeta a noção de comunicação que podemos encontrar em Duns Escoto. Isso será feito, como dito, por meio da consideração dos anjos da guarda.

³⁶ Essa redução da relação entre ‘falante’ e ‘ouvinte’ a uma relação entre ‘agente’ e ‘paciente’ é, igualmente, destacada em ROLING, B., 2008, pp. 178-9; e Id., 2012, pp. 247-8.

PARTE 3:

Os anjos da guarda

De fato, ainda que essa utilização de termos como ‘falar’ e ‘ouvir’ seja muito convidativa para uma passagem direta da consideração do falar dos anjos para o falar dos homens, é preciso avançarmos aos poucos. Até esse ponto, aquilo de que temos certeza é que o que foi descrito sobre a comunicação é válido para toda e qualquer substância separada, isto é, para todo e qualquer anjo. Porém, mesmo que todas as substâncias separadas possam e sejam constantemente denominadas ‘anjos’ indistintamente, elas devem ser diferenciadas entre si, não somente por razões teológicas, mas principalmente por necessidade filosófica.

Em primeiro lugar, é possível distinguir as várias substâncias separadas nas diferentes ordens da *hierarquia angélica*. Os diferentes nomes dados a cada grupo dessa ordenação provêm da Hierarquia celeste de Pseudo-Dionísio, o Areopagita. Nesse texto, se estabelecem nove ordens de anjos, cujos nomes são coligidos de diversas passagens bíblicas. Essas nove ordens são ordenadas em três tríades. Das mais superiores às mais inferiores numa hierarquia, as ordens são: primeiramente, Serafins, Querubins, Tronos; em seguida, Dominações, Virtudes, Poderes; por último, Principados, Arcanjos e Anjos. Esses três grupos e, portanto, todas as nove ordens, se diferenciam pela proximidade que elas possuem com respeito a Deus. Assim, o primeiro grupo (os Serafins, Querubins e Tronos) se caracteriza por estar em uma maior presença de Deus, enquanto que o segundo grupo (as Dominações, Virtudes e Poderes) necessita da mediação daquele primeiro na sua relação com Deus e, finalmente, o terceiro grupo (os Principados, Arcanjos e Anjos) só se relaciona com Deus por intermédio dos outros dois. De fato, esse terceiro grupo é o que mais se distancia de Deus e mais próximo está do mundo material corpóreo. Nessa tríade menos superior na hierarquia, os que mais se aproximam do mundo corpóreo são os Anjos³⁷.

No entanto, para além dessa hierarquização, há outra maneira de se distinguir as diferentes substâncias separadas. Uma segunda propriedade dos anjos –a qual, decerto, se segue dessa hierarquia– é, a saber, a missão própria de cada anjo. A noção de ‘missão’ (*missio*) dos anjos é bem determinada por Duns Escoto nas diferentes versões dos seus comentários às *Sentenças* e é por ela que se vai estabelecer

³⁷ Sobre a hierarquia celeste, cf. SUAREZ-NANI, T. *Les anges et la philosophie*, 2002, pp. 15-7, e DE LIBERA, A. *L'invention du sujet*, 2015, pp. 32-3. Um trabalho mais abrangente sobre tal hierarquia no contexto no pensamento de Pseudo-Dionísio é ROQUES, R. *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*. Éditions du Cerf: Paris, 1983.

claramente o que é um anjo da guarda e a que nível daquela hierarquia angélica ele pertence. Como vimos, alguns anjos –aqueles mais superiores na hierarquia– são intermediários entre os anjos mais inferiores e Deus na hierarquia angélica. Porém, o último grupo, aquele dos Anjos propriamente ditos, não tem nenhum anjo abaixo de si na hierarquia, de maneira que eles não são intermediários entre outros anjos e Deus, mas entre as criaturas corpóreas e o ser primeiro. Ou seja, alguns anjos têm por finalidade revelar os mistérios superiores de Deus para outros anjos que estão abaixo deles mesmos na hierarquia angélica, outros anjos têm por finalidade anunciar aos intelectos corpóreos –ou seja, aos homens– aquilo que foi revelado a eles por anjos superiores. Essa é justamente a diferença explicada pela noção de ‘missão’ dos anjos. De fato, diz-se que esses anjos superiores, que têm por finalidade revelar os mistérios divinos a outros anjos inferiores a eles próprios, são enviados internamente aos inferiores (*mittuntur ad inferiores interius*). Por outro lado, os anjos mais inferiores, que anunciam a revelação aos entes corpóreos, não somente são enviados para dentro, como são enviados para fora (*mittuntur exterius*).

A distinção importante aqui para a descrição do anjo da guarda é, precisamente, aquela que é feita entre missão interna (*missio intra*) e missão externa (*missio extra*). Os anjos superiores, que dão conhecimento somente para anjos inferiores a eles, têm uma missão interna de iluminar e falar aos outros membros da hierarquia angélica, enquanto que os anjos inferiores têm a missão externa, que se volta para fora da própria hierarquia angélica, de dar conhecimento aos seres corpóreos e, particularmente, aos homens³⁸. Decerto, há exceções a essa regra e, por vezes, um anjo superior é enviado para revelar algum mistério aos homens. Um exemplo dessa exceção, segundo Duns Escoto, foi a anunciação à Virgem Maria de que ocorreria a encarnação do Verbo, o que só pode ter sido revelado a ela por algum dentre os anjos superiores da hierarquia, já que os inferiores não possuíam esse conhecimento³⁹. No entanto, sendo essa somente uma exceção, o Doutor Sutil parece defender que, como era dito, os anjos que têm a missão externa de dar conhecimento aos homens são os Anjos propriamente, isto é, aqueles mais inferiores na hierarquia angélica e, portanto, mais próximos do mundo corpóreo.

³⁸ DUNS ESCOTO. *Ord.* II, d. 10, q. un., n. 5 (ed. Vaticana, vol. 8, pp. 203-4): “Sed distinguedum est de missione intra et extra. Secundum enim communem processum et ordinem, revelantur superiora Dei mysteria superioribus prius quam inferioribus: et ita superiores mittuntur ad inferiores (loquendo et illuminando eos) interius, – et alii, inferiores, mittuntur exterius ad illa revelata nuntianda hominibus vel explenda, et ita non omnes communiter mittuntur extra [...]”. *Rep. par.* II-A, d. 10, q. 2, n. 2 (ed. Wadding, vol. 11.1, p. 308b): “Dico ad quaestionem quod duplex est missio, ad extra, et ad interiora. Ad extra non regulariter mittuntur omnes. Sed missione interiori omnes mittuntur: Deus enim omnes illuminat ordinate, et non videtur quod inferior illuminet superiorem, bene tamen superior inferiorem, et sic mittitur ad intra”.

³⁹ DUNS ESCOTO. *Ord.* II, d. 10, q. un., n. 6 (ed. Vaticana, vol. 8, pp. 204-5); *Rep. par.* II-A, d. 10, q. 2, n. 2 (ed. Wadding, vol. 11.1, p. 308b).

Tendo visto como os anjos falam entre si, não é difícil compreender como aqueles anjos que possuem uma missão interna cumprem essa missão. O mais complicado e interessante agora é entender como os anjos inferiores cumprem a sua própria. Ou seja, como podem os anjos inferiores dar conhecimento aos homens se eles são puramente espirituais e os homens são ligados à matéria, de maneira a só poderem adquirir conhecimento pelas sensações corpóreas? Esse é exatamente o problema de determinar como os anjos da guarda – esses anjos mais inferiores que têm uma missão externa – podem se comunicar com os homens e, ao fazê-lo, guardá-los.

Como vimos, a comunicação diz respeito à expressão de um conceito, por um intelecto que o tem em si, num outro intelecto que não o possui em ato. Entre os anjos, isso significa somente que é necessário um ato pelo qual um intelecto puramente espiritual cause uma intelecção em um outro intelecto puramente espiritual. No entanto, o intelecto humano ligado a um corpo no estado presente é uma potência passiva determinada, que só pode ser posta em ato por uma potência ativa determinada, a saber, pela ação concorrente do fantasma e do intelecto agente, de maneira que os homens só inteligem aquilo que advém dos sentidos. Isso serve tanto para os diversos atos de intelecção causados por coisas inanimadas ou irracionais, como para as intelecções causadas no intelecto humano por outros intelectos, sejam eles humanos ou angélicos. De fato, segundo Duns Escoto, algo inteligível em ato não pode causar um ato de intelecção em um intelecto humano sem que cause antes um fantasma na imaginação desse mesmo homem cujo intelecto está por ser atualizado. Destarte, a intelecção causada por algo externo em um intelecto humano deve ser sempre mediada pelo fantasma. Da mesma maneira, a comunicação entre os homens será sempre mediada pela imaginação e, portanto, pelas sensações. A intelecção humana é sempre mediada pelos sentidos, de maneira que também a comunicação humana o será (como veremos na parte 4, adiante)⁴⁰.

⁴⁰ DUNS ESCOTO. *Ord.* II, d. 11, q. un., n. 13 (ed. Vaticana, vol. 8, pp. 214-5); *Rep. Par.* II-A, d. 11, q. 1, n. 5 (ed. Wadding, vol. 11.1, pp. 309b-10a). Essa descrição do ato de intelecção humano como naturalmente proveniente da ação conjunta do intelecto agente e do fantasma é formulada ainda antes, em *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 35 (ed. Vaticana, vol. 3, p. 21): “[...] nullus conceptus realis causatur in intellectu viatoris naturaliter nisi ab his quae sunt naturaliter motiva intellectus nostri; sed illa sunt phantasma, vel obiectum relucens in phantasmate, et intellectus agens; ergo nullus conceptus simplex naturaliter fit in intellectu nostro modo nisi qui potest fieri virtute istorum”. A mais detalhada exposição do processo causal de formação do conhecimento intelectual fornecida por Duns Escoto pode ser encontrada em *Ord.* I, d. 3, p. 3 (ed. Vaticana, vol. 3, pp. 201-357). Sobre esse tema, cf. SONDAG, G. “Introduction”. In: DUNS SCOT. *L’image. Introd.*, trad. et notes par G. Sondag. Vrin: Paris, 1993, pp. 7-108. Propus uma crítica à leitura de Sondag em PAIVA, G. B. V. de. One Single Yet Manifold Soul. Augustine’s *De trinitate* and Aristotle’s *De anima* in John Duns Scotus’ doctrine of intellection. In: *Medioevo* 37 (2012), pp. 261-289.

Sendo assim, os anjos da guarda não podem se comunicar imediatamente com o intelecto humano, mas devem mediar a sua comunicação pelos sentidos dos homens, unicamente através dos quais estes podem apreender seus objetos de conhecimento. Mas, nesse caso, como podem seres espirituais afetar os sentidos dos homens de maneira a se comunicarem com estes últimos? Eles podem fazê-lo se utilizando de signos das coisas cujos conceitos eles desejam causar no intelecto do homem protegido. Dessa maneira, um anjo da guarda pode se utilizar de signos naturais, isto é, das próprias coisas que ele deseja dar a conhecer ao homem por ele guardado. Para tanto, esse anjo irá, de alguma maneira, tornar essa coisa presente aos sentidos daquele homem, de forma que essa coisa cause na imaginação desse homem um fantasma, que venha a atualizar um conceito em seu intelecto. Uma outra opção para o anjo da guarda é se utilizar de signos impostos por convenção (*signa ad placitum instituta*) –ou seja, se utilizar de uma linguagem– para se comunicar com o homem por ele guardado. Assim, a comunicação do anjo da guarda com o homem é sempre um ensinamento nos mesmos moldes da comunicação que ocorre entre um homem e outro a que ele ensina, pois o anjo da guarda não pode fazer nada além de apresentar aos sentidos do homem protegido por ele os signos daquelas coisas cujos conceitos ele pretende causar no intelecto desse homem⁴¹.

Pode-se notar que, no primeiro caso, o anjo deve se utilizar de coisas corpóreas para se comunicar com o homem –para arriscar um exemplo sem base no texto do próprio Duns Escoto, se o anjo quisesse expressar o conceito de ‘cavalo’ no intelecto de um homem, uma opção para esse anjo falante seria colocar um cavalo no campo de visão desse homem, ou fazer com que ele ouvisse o relinchar de um cavalo, ou arranjar qualquer outro meio pelo qual os sentidos desse homem fossem afetados por um signo natural de um cavalo. No segundo caso, ocorrerá o mesmo –o anjo terá que se utilizar de algo corpóreo para se comunicar com o homem. No entanto, para utilizar signos impostos é preciso que o anjo possa falar por meio da pronúncia de palavras, tal como veremos que os homens fazem entre si. Ora, é preciso mostrar como os anjos poderiam fazê-lo, mesmo sendo puramente espirituais. Tendo mostrado isso, ficará clara a diferença entre as comunicações angélica e humana– a bem dizer, tal diferença já se começa a delinear.

Explicar como um anjo da guarda pode pronunciar as palavras impostas convencionalmente nos leva a um dos desenvolvimentos, a meu ver, mais curiosos da obra de Duns Escoto para o leitor contemporâneo, a saber, a discussão sobre a

⁴¹ DUNS ESCOTO. *Ord.* II, d. 11, q. un., nn. 15-6 (ed. Vaticana, vol. 8, pp. 216-7); *Rep. par.* II-A, d. 11, q. 1, n. 7 (ed. Wadding, vol. 11.1, p. 310a). Veremos no item 4.1, adiante, como a descrição do ensino e do aprendizado é um paradigma importante para a descrição da comunicação humana em Duns Escoto.

utilização que os anjos podem fazer de corpos para se comunicarem. De acordo com o Doutor Sutil, os anjos por certo podem se utilizar de corpos, muito embora os próprios anjos não sejam corpóreos. Ora, não sendo corpóreos, os anjos não podem informar corpos, tal como as almas dos homens fazem, isto é, os anjos não podem ser formas substanciais de corpos, como já sabemos. Dessa maneira, para se utilizar de corpos, os anjos devem poder mover um corpo sem, no entanto, serem a forma substancial desse corpo. Em outras palavras, o anjo ‘assume’ (*assumit*) um corpo pelo qual ele pode exercer as suas operações e, assim, ele se utiliza desse corpo como um instrumento para o exercício dessas operações. Isso significa que o anjo não é forma desse corpo, tal como nossa alma é forma do nosso corpo, mas ele é somente um motor intrínseco de tal corpo. É interessante notar que uma das justificativas que Duns Escoto apresenta para designar pela palavra ‘assumir’ (*assumere*) essa utilização instrumental que o anjo faz de um corpo é uma etimologia de tal termo: para ele, ‘assumir’ vem de ‘tomar para si’ (*assumit – id est ‘ad se sumit’*)⁴². Com efeito, isto parece ser exatamente o que o anjo faz com um corpo: ele o toma para si temporariamente e o utiliza como um instrumento no exercício de alguma operação.

Esse corpo pode ter diversas origens, desde que se descartem as opiniões segundo as quais ele seria um corpo celeste ou um corpo puramente elementar, já que de nenhuma das duas maneiras o anjo poderia exercer as operações que aqui estão em jogo. O corpo que o anjo assume será um corpo misto, isto é, formado pela mistura dos quatro elementos e esse corpo pode ter duas origens. Ou bem ele será um corpo misto que já havia sido gerado pela natureza antes de ser assumido pelo anjo – como um cadáver, uma pedra ou algo assim. Ou bem ele será um corpo misto que não pareça haver sido formado por causas naturais. Nesse último caso, o corpo é formado somente no momento em que é assumido pelo anjo e rapidamente ele desaparece, tão logo o anjo deixe de se utilizar dele para as suas operações. Isso ocorre com esse corpo formando pelo anjo, porque ele é um corpo misto, como se disse, porém ele não possui uma mistura perfeita e completa (*non mixtum plena mixtione*) dos elementos, seja porque um tal corpo não poderia se formar tão rapidamente na natureza, seja porque ele deveria ter sido gerado por um processo natural determinado⁴³. Qualquer que seja o corpo assumido pelo anjo, o importante é notar que, para Duns Escoto, o anjo da guarda pode assumir corpos humanos –já existentes ou gerados imperfeitamente por ele próprio– e, de fato, os assume para exercer as suas operações se utilizando desses corpos como de um instrumento pelo tempo que lhe for necessário⁴⁴.

⁴² DUNS ESCOTO. *Ord.* II, d. 8, q. un., n. 7 (ed. Vaticana, vol. 8, p. 125).

⁴³ DUNS ESCOTO. *Ord.* II, d. 8, q. un., nn. 8-9 (ed. Vaticana, vol. 8, pp. 125-7).

⁴⁴ DUNS ESCOTO. *Rep. par.* II-A, d. 8, q. un., n. 2 (ed. Wadding, vol. 11.1, p. 298b).

Com esses corpos, porém, os anjos podem somente exercer operações bem precisas, a saber, tudo aquilo que ele puder fazer por meio dos movimentos locais que ele cause no corpo por ele assumido. Assim, ele pode fazer com que esse corpo tenha todos os movimentos que pareçam ser causados por uma alma que o anime – muito embora, nesse caso, não o sejam da maneira alguma –, os quais estão presentes em todos os animados sensitivos ou racionais e são denominados ‘movimentos progressivos’ (*motus progressivus*) por Duns Escoto⁴⁵. Destarte, o anjo poderá causar movimentos que deem uma aparência de animação a tal corpo por ele assumido, ainda que este não possua, de fato, uma alma. Esse anjo da guarda poderá fazer com que o corpo por ele assumido se mova de maneira a parecer inspirar e expirar, ele poderá causar nesse corpo o movimento das pálpebras e das mãos⁴⁶. Mais importante para nós, o anjo poderá exprimir o seu conhecimento formando palavras (*verba*) pelo movimento local da língua (*movendo linguam localiter*). Ou seja, ele pode, por meio desse corpo, pronunciar palavras e orações, tal como os homens fazem para se comunicar entre si. Por certo, embora esse corpo assumido pelo anjo pareça ver o seu ouvinte e pareça ouvir o que outro falante lhe diz, o anjo só conhece o que se passa a volta desse corpo por intelectões causadas diretamente na inteligência do anjo e não no próprio corpo por ele assumido⁴⁷, que simplesmente se move de maneira a parecer o corpo animado de um homem.

Era exatamente nesse ponto que queríamos chegar. Aqui está claro o que um anjo da guarda deve fazer para se comunicar com aquele homem protegido por ele. É preciso que esse anjo se utilize de um corpo e, se ele quiser causar alguma coisa no intelecto desse homem pela comunicação por meio de signos impostos, é preciso que ele assuma um corpo humano e pronuncie palavras pelo movimento da língua desse corpo assumido por ele. Como vimos, isso ocorre porque a atualização do conhecimento no intelecto humano unido ao corpo não pode ser imediata; pelo contrário, ela deve ser mediada pela imaginação e pelos demais sentidos orgânicos. Da mesma maneira, a comunicação entre os homens, tomada sempre como a expressão livre de um conceito por um intelecto em outro intelecto, deve ser mediada pelos sentidos.

Esta é em poucas palavras a diferença entre a comunicação angélica e a comunicação humana: a primeira é imediata, a segunda é mediada pelos sentidos orgânicos. Donde vem essa diferença fundamental? Ela tem a mesma origem que

⁴⁵ DUNS ESCOTO. *Op. ox.* IV, d. 49, q. 14, n. 2 (ed. Wadding, vol. 10, p. 593).

⁴⁶ DUNS ESCOTO. *Ord.* II, d. 8, q. un., n. 10 (ed. Vaticana, vol. 8, p. 127).

⁴⁷ DUNS ESCOTO. *Ord.* II, d. 8, q. un., n. 12 (ed. Vaticana, vol. 8, p. 128-9).

todas as outras diferenças entre o anjo e o homem, a saber, o anjo é puramente espiritual, ao passo que o homem é o composto da alma espiritual com o corpo orgânico. No que diz respeito à comunicação, essa diferença fica clara quando vemos aquilo que o anjo deve fazer para falar ao homem: ele deve assumir um corpo e, no caso limítrofe da comunicação por signos convencionais, ele deve formar um corpo aparentemente humano, do qual ele possa se utilizar para pronunciar palavras por meio da sua capacidade de mover a boca e a língua desse corpo por ele formado e assumido. Muito embora o anjo seja superior aos homens pelo fato de ele não ser unido à matéria, ele ainda assim não pode se comunicar de maneira puramente espiritual com os homens, de sorte que o anjo da guarda em sua missão só pode atualizar o intelecto humano por meio da potência ativa determinada pela qual este último pode ser colocado em ato no estado presente, isto é, por meio dos sentidos e do intelecto agente. Assim, se os anjos podem se comunicar entre si imediatamente, para se comunicar com os homens é preciso que utilizem um meio de comunicação: eles precisam se utilizar da sensação e, para falar, precisam se utilizar de signos convencionados.

Com isso, estamos finalmente em posição de abordar a própria comunicação humana. De início, já podemos prever que ela adicionará um elemento intermediário entre o intelecto falante e o intelecto ouvinte, a saber, os signos convencionados – em especial, mas não somente, a linguagem pronunciada.

PARTE 4: O falar dos homes

4.1. Falar e ensinar

Para fazer uma descrição inicial da comunicação humana, vale a pena voltarmos a uma passagem na qual Duns Escoto ainda trata do falar do anjo da guarda ao homem. Em *Lectura* II, d. 11, q. un., n. 18, é dito que a comunicação dos anjos da guarda com os homens é, de certa maneira, parecida com a comunicação que ocorre entre homens no momento do ensinamento (*docendo*):

Mas o que o anjo pode fazer para a intelecção [sc. humana]?

Digo primeiro que ele pode aquilo que o homem pode ao ensinar a outro, a saber, apresentar signos sensíveis que são conhecidos para o homem e, então, o intelecto deste pode apreender os objetos que são representados por aqueles signos. Além disso, pode apresentá-los ordenadamente e retirar os impedimentos [...]⁴⁸.

⁴⁸ DUNS ESCOTO. *Lec.* II, d. 11, q. un., n. 18 (ed. Vaticana, vol. 19, p. 64-5): “Sed quid potest angelus facere ad intellectionem? Dico primo quod ipse potest hoc quod homo potest, docens alium, scilicet proponere signa sensibilia quae sunt nota homini, et tunc intellectus eius potest apprehendere obiecta

Como se pode ver, a comunicação entre os homens é restrita àquilo que se pode comunicar com signos sensíveis e, para facilitar o aprendizado, é possível ainda retirar eventuais impedimentos que obstruam a correta apreensão dos conceitos significados por esses signos sensíveis. Mais importante, porém, é notar que nessa passagem Duns Escoto enumera duas maneiras pelas quais um conceito pode ser apreendido pelo intelecto de um ouvinte, as quais são determinadas pelo modo por que o professor (*docens*) falante apresenta os signos sensíveis ao seu ouvinte: primeiramente, o falante pode propor um signo sensível de maneira a que seu ouvinte venha a apreender o objeto significado por esse signo; em segundo lugar, o professor pode apresentar vários signos ordenadamente. Ou seja, a comunicação pode ocorrer pela apresentação de diversos signos sensíveis; porém, há um caso particular de apresentação, no qual esses signos são apresentados ordenadamente pelo falante ao ouvinte. Qual seria a diferença entre esses dois casos?

Parece-me que essa diferença se torna mais clara na passagem correspondente à precedente que surge em *Ordinatio* II, d. 11, q. un., n. 15, onde Duns Escoto, no mesmo contexto de discussão, afirma que:

Em razão dos ditos dos santos (principalmente de Dionísio, 4 da *Hierarquia Celeste*, quando ele diz que ‘as revelações são feitas aos homens pelos anjos’), é manifesto que o anjo pode ensinar ao homem tal como o homem faz (porém, mais perfeitamente), pois o homem ensina apresentando alguns signos conhecidos ao ouvinte. Tendo eles sido apresentados, o ouvinte se ocupa demasiado somente deles [...]. Igualmente, a partir daqueles signos ele pode compor ordenadamente entre si conceitos simples (tal como o falante e o professor compõem), conjugando ordenadamente conceitos complexos (tal como são os signos da conjunção ordenada do falante). E, a partir de tais signos, ele percebe a verdade dos complexos a partir dos termos e a relação (*habitudinem*) de um complexo com o outro – donde ele tem a verdade e, assim, aprende. Ele não aprenderia nem teria por si, sem um professor, essa ‘verdade’ ou ‘complexidade’ (*veritatem*’ vel *complexionem*’), ainda que tivesse as espécies de todos os incomplexos [...]⁴⁹.

quae repraesentantur per illa signa; praeterea, ordinate potest proponere, et auferre impedimenta [...]”.

⁴⁹ DUNS ESCOTO. *Ord.* II, d. 11, q. un., n. 15 (ed. Vaticana, vol. 8, pp. 216-7): “Propter dicta sanctorum (praecipue Dionysii, 4 *Caelestis hierarchiae*, dicentis ‘revelationes fieri hominibus per angelos’), manifestum est quod angelus potest docere hominem sicut homo facit (sed perfectius), quia homo docet proponendo quaedam signa nota audienti, quibus propositis, audiens circa illa sola quamplurimum occupatus est [...]. Similiter, ex illis signis ordinate componit ad invicem conceptus simplices (sicut componit loquens et docens), conceptus complexos ordinate coniungens (sicut sunt signa ordinatae coniunctionis apud loquentem), et ex talibus signis percipit veritatem complexorum ex terminis, et habitudinem complexi ad complexum, – a quo habet suam veritatem et ita addiscit; quam ‘veritatem’ vel ‘complexionem’ per se non disceret nec haberet sine omni docente, licet haberet species omnium incomplexorum [...]”.

Vemos que, aqui, surge novamente o mesmo caso particular de comunicação entre homens, no qual os diversos signos não somente são apresentados ao ouvinte, como são apresentados a ele pelo falante em uma determinada ordem. O que surge de novo nesse texto da *Ordinatio* é que o Doutor Sutil descreve claramente o efeito dessa apresentação ordenada de vários signos feita pelo falante ao ouvinte. De fato, após afirmar que os homens se comunicam pela apresentação de signos sensíveis, Duns Escoto adiciona que, em certos casos, o falante que ensina pode apresentar alguns signos sensíveis a partir dos quais o ouvinte irá compor diversos conceitos simples em um conceito complexo, tal como o próprio falante havia composto esses signos. Ou seja, a apresentação não ordenada de diversos signos simples pelo falante causa no ouvinte diversos conceitos simples. Por exemplo, se o falante apresenta ao ouvinte, como signos sensíveis, as palavras ‘homem’, ‘animal’ e ‘racional’, o ouvinte atualizará em seu intelecto, a partir dessas palavras, os conceitos da espécie ‘homem’, do gênero ‘animal’ e da diferença ‘racional’. Porém, se o falante apresentar esses mesmos signos de uma maneira ordenada, tal como ‘homem é um animal racional’, o ouvinte atualizará em seu intelecto, a partir desses signos ordenados, os mesmos conceitos simples ‘homem’, ‘animal’ e ‘racional’, como faria no primeiro caso, mas dessa vez os três serão ordenados no conceito complexo definitivo de ‘homem’, a saber, ‘homem é um animal racional’. Brevemente, a diferença entre meramente apresentar diversos signos sensíveis e apresentá-los ordenadamente é o efeito que isso produzirá, em última instância, no intelecto do ouvinte: no primeiro caso, a partir dos signos sensíveis apresentados pelo falante, são atualizados no intelecto do ouvinte diversos conceitos simples; no segundo, esses diversos conceitos simples são ordenados no intelecto do ouvinte de maneira a formarem um só conceito complexo, cujos termos incomplexos são aqueles conceitos simples. Para que isso ocorra, é necessário ademais que tanto os signos sensíveis apresentados ao ouvinte pelo falante, como os conceitos simples aos quais remetem esses signos sejam conhecidos pelo ouvinte de antemão. O que há de novo para o ouvinte é a ordenação particular na qual esses signos foram apresentados pelo falante a ele.

Tendo formado em si esse conceito complexo a partir dos signos sensíveis apresentados ordenadamente a ele pelo falante, o ouvinte pode, em seguida, reconhecer a verdade dessa composição por meio da percepção da relação (*habitus*) entre os termos da proposição complexa (e, no caso de silogismos, da percepção da relação existente entre os diversos complexos do argumento). É nesse instante que se destaca o papel do professor, pois este apresenta os signos sensíveis ordenadamente, de maneira a que se produza um conceito complexo no intelecto do ouvinte cuja verdade possa se tornar patente a este último, tal como ela era patente ao professor

no momento em que ele expressava aquele conceito complexo por meio desses signos. Como se pode depreender dessa passagem da *Ordinatio*, isto é exatamente, para Duns Escoto, o aprendizado: a percepção, por um ouvinte, da verdade de um conceito complexo recebido pela apresentação ordenada, feita por um falante (o professor), de signos sensíveis. Ora, como fica claro na passagem equivalente a esta última que surge, agora, na *Reportatio parisiensis* II-A, esses signos sensíveis são em geral, entre os homens, signos impostos:

O homem, porém, não pode facilmente causar uma notícia em outro por signos naturais, mas somente por signos impostos. Por isso é dito, no primeiro dos *Elencos*: ‘não trazemos coisas para exposição [*dispositio*], mas utilizamos nomes como signos pelas coisas’⁵⁰.

Ou seja, em geral nos comunicamos com signos impostos – destes, aqueles que mais atrairão a atenção de Duns Escoto serão as palavras pronunciadas (ou escritas). Portanto, o ensinamento, tal como ele foi descrito, ocorre de fato por meio de signos sensíveis, porém é ainda mais exato dizer que ele ocorre por um tipo bem particular de signo sensível: pelos signos impostos e, nesse caso, pelas palavras pronunciadas. Dessa maneira, os signos sensíveis apresentados ao ouvinte por um falante que lhe ensina algum conhecimento verdadeiro são palavras pronunciadas ordenadas em proposições pronunciadas a partir das quais o intelecto produz em si um conceito complexo correspondente àquele grupo ordenado de signos sensíveis apresentados pelo falante –isto é, correspondente às palavras pronunciadas pelo falante– ao ouvinte. No entanto, como foi destacado pelo Doutor Sutil, tanto as palavras pronunciadas pelo professor como os conceitos simples a elas relacionados já são conhecidos pelo ouvinte. Reitero, são novidades para o ouvinte somente a ordenação desses conceitos simples em um conceito complexo e a percepção da verdade dessa ordenação, que advém da percepção da relação entre os diversos conceitos simples a partir dos quais o intelecto compõe esse conceito complexo.

Assim, há nessa descrição da comunicação humana enquanto ensinamento dois problemas. Em primeiro lugar, nota-se que a atualização do conceito complexo e a percepção da relação entre seus termos –portanto, da verdade do conceito complexo– são dois atos distintos do intelecto, de maneira que, segundo Duns Escoto, é possível compor conceitos complexos intelectualmente sem, no entanto,

⁵⁰ DUNS ESCOTO. *Rep. par.* II-A, d. 11, q. 1, n. 7 (ed. Wadding, vol. 11.1, p. 310): “Homo tamen non faciliter potest causare notitiam in alio per signa naturalia, sed tantum signis impositis, ideo dicitur primo Elenchorum: *Non ferimus ad dispositionem res, sed utimur nominibus tamquam signis pro rebus*”.

se comprometer com o seu valor de verdade. Em segundo lugar, a comunicação humana, como vinha sendo dito desde o início, é necessariamente mediada por signos sensíveis e, em particular, pelos signos impostos pronunciáveis – poderíamos dizer: ‘por uma linguagem pronunciada’. A seguir, discutirei mais detalhadamente esses dois temas.

Para a discussão da diferença entre composição de um conceito complexo e percepção da verdade dessa composição, me voltarei para um breve estudo de um texto em particular do Doutor Sutil –a saber, a questão 3, do livro VI das suas *Questões sobre a Metafísica (Qq. super Met. VI, q. 3)*–, tendo como apoio um artigo de G. Pini⁵¹ (item 4.2). Em seguida, mostrarei como Duns Escoto desenvolve uma reflexão sobre o uso da linguagem pronunciada como meio para a comunicação humana durante a sua discussão sobre a fórmula da eucaristia pronunciada durante a missa pelo sacerdote (item 4.3) –nesse momento, ficará patente a necessidade da mediação dos sentidos corpóreos para que seja possível a comunicação pela pronúncia de orações. Por fim, será preciso mostrar como, para Duns Escoto, é possível que o homem pronuncie palavras por movimentos da boca; como se verá, isso é estabelecido pelo Doutor Sutil com o uso de um vocabulário denominado por G. Ryle ‘parapolítico’, o qual tem por base o jargão da Política de Aristóteles (item 4.4).

4.2. Composição de proposições e assentimento

Segundo G. Pini, um dos pontos mais originais e interessantes da lógica de Duns Escoto é justamente aquela distinção por ele proposta entre a composição de proposições e a apreensão da verdade ou da falsidade dessas mesmas proposições. Ao afirmar que esses são dois atos distintos do intelecto, nos diz Pini, Duns Escoto produziu um dos elementos duradouros da sua obra, o qual se tornaria “uma aquisição permanente em alguns círculos de lógicos tardo-medievais”⁵². Essa distinção entre a composição de um conceito pelo intelecto e a percepção da sua verdade, apresentada rapidamente por Duns Escoto no texto da *Ordinatio* há pouco estudado,

⁵¹ PINI, G. “Scotus on assertion and the copula: a comparison with Aquinas”. In: MAIERÙ, A., VALENTE, L. (eds.). *Medieval Theories on Assertive and Non-Assertive Language: Acts of the 14th European Symposium on Medieval Logic and Semantics*, Rome, June 11-15, 2002. Leo S. Olschki Editore: Firenze, 2004, pp. 307-31.

⁵² PINI, G. “Scotus on assertion and the copula”, 2004, p. 329: “Scotus’s distinction between predicating and asserting soon became a permanent acquisition in some circles of late medieval logicians”. Esse texto de Pini serviu de base para a elaboração deste item 4.2. Porém, igualmente importantes foram CESALLI, L. *Le réalisme propositionnel. Sémantique et ontologie des propositions chez Jean Duns Scot, Gauthier Burley, Richard Brinkley et Jean Wyclif*. Vrin: Paris, 2007, pp. 94-166 e DEMANGE, D. *Jean Duns Scot. La théorie du savoir*. Vrin: Paris, 2007, pp. 240-59.

é desenvolvida mais detalhadamente por ele em *Qq. super Met.* VI, q. 3, como se disse. Embora o tema central desse texto do Doutor Sutil não seja a composição de proposições, tal problema toma uma grande parte do seu desenvolvimento, pois nessa questão se discorre sobre a verdade nas suas diversas acepções. Decerto, o meu objetivo aqui não é descrever toda a trama conceitual aí desenvolvida para lidar com a noção de ‘verdade’ tal como ela surge nos mais diversos campos de especulação – seja na consideração da verdade que há nas coisas⁵³, seja no estudo da verdade que há no intelecto⁵⁴. O que me interessa nessa questão é um problema bem preciso que é abordado quando do estudo desse segundo ponto, isto é, da verdade que há no intelecto.

Para Duns Escoto, há duas maneiras pelas quais algo verdadeiro pode estar no intelecto, a saber, de acordo com cada uma das duas operações do intelecto, pois de acordo com ambas o intelecto, por sua natureza, se conforma ao objeto. Assim, uma é aquela verdade que há no intelecto na operação intelectual pela qual se entende um conceito simples, outra é a verdade que há no intelecto a partir da operação intelectual de composição e divisão pela qual se entende um conceito complexo e, em especial, proposições. Deve-se atentar, porém, para o fato de que, não obstante as diferenças entre ambas as operações, é da natureza do intelecto que ele se conforme com seu objeto nas duas⁵⁵. De fato, como se verá, a apreensão dessa conformidade do intelecto com o seu objeto de conhecimento é justamente o que permite o conhecimento da verdade de uma proposição após a sua composição.

Embora a verdade das duas operações diga respeito à conformidade entre intelecto e objeto que delas resulta, a verdade que há no intelecto é diferente em cada uma dessas operações. Assim, à verdade da primeira operação do intelecto –ou seja, do conhecimento do conceito simples– se opõe somente a ignorância⁵⁶, enquanto que

⁵³ Sobre a noção de ‘verdade nas coisas’, cf. CESALLI, L. *Le réalisme propositionnel*, 2007, pp. 145-9. Permito-me, também, remeter a PAIVA, G. B. V. de. *Duns Escoto e a verdade nas coisas: um estudo de Questões sobre a Metafísica VI, q. 3*. *Kriterion* 131 (2015), pp. 149-71.

⁵⁴ DUNS ESCOTO. *Qq. super Met.* VI, q. 3, n. 22 (ed. SBU, vol. 4, p. 65): “Et primo distinguendum est de ‘vero’. Est enim veritas in rebus et veritas in intellectu”.

⁵⁵ DUNS ESCOTO. *Qq. super Met.* VI, q. 3 n. 31 (ed. SBU, vol. 4, pp. 67-8). As duas operações do intelecto (somadas à terceira, que consiste na formação de silogismos) são descritas também em *Qq. in duos Perih.*, proem. (ed. SBU, vol. 2, pp. 135-6).

⁵⁶ DUNS ESCOTO. *Qq. super Met.* VI, q. 3 n. 32 (ed. SBU, vol. 4, p. 68). Essa consideração da verdade dos conceitos simples se complexifica na medida em que são consideradas as diferenças entre a verdade dos conceitos absolutamente simples (*conceptus simpliciter simplices*) e dos conceitos não absolutamente simples (*conceptus non simpliciter simplices*) nesse mesmo parágrafo e nos parágrafos seguintes desse texto. No entanto, esse passo não será necessário em nossa argumentação. Sobre a distinção entre conceitos simples e conceitos absolutamente simples, cf. Duns Escoto, *Ord. I*, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 71 (ed. Vaticana, vol. 3, p. 49).

à verdade da segunda operação –ou seja, do conhecimento de conceitos complexos– se opõe privativamente a ignorância e contrariamente a falsidade “quando, a saber, se unem coisas que, na realidade, não são unidas”⁵⁷. Uma segunda diferença apontada por Duns Escoto entre os dois casos é que em ambos há verdade formalmente (*formaliter*), porém somente na segunda operação do intelecto –na composição de conceitos complexos proposicionais– há verdade objetivamente (*obiective*). Isso ocorre porque somente a verdade que há no ato de composição de proposições tem a sua origem em um ato de reflexão pelo qual o intelecto, refletindo sobre o seu ato, o compara ao objeto acerca do qual ele se atualiza e, por meio dessa comparação, percebe se esse conceito complexo por ele atualizado é similar ou dissimilar àquele objeto, de maneira a perceber a sua verdade ou falsidade. Para o Doutor Sutil, esse próprio ato de reflexão não é possível sem a operação de composição e divisão, isto é, sem a composição de complexos proposicionais⁵⁸. Em poucas palavras, a diferença entre a verdade que há no conhecimento de um conceito simples e a verdade que há no conhecimento de um conceito complexo é que a segunda é objetiva, na medida em que ela resulta da reflexão pela qual o intelecto compara esse conceito complexo em ato nele próprio ao objeto (um conceito simples) desse complexo.

Temos aqui apresentada, em linhas gerais, porém já com mais rigor, aquela distinção entre a mera composição de uma proposição e a percepção da sua verdade que havíamos visto acima. Com efeito, para Duns Escoto, um ato é aquele pelo qual o intelecto compõe complexos proposicionais acerca de objetos que ele conhece por meio de conceitos simples, outro ato é aquele pelo qual o intelecto reflete sobre o conceito complexo em ato e, a partir dessa reflexão, estabelece que esse conceito complexo é similar ou dissimilar ao seu objeto, isto é, verdadeiro ou falso, respectivamente. Em um momento o intelecto compõe proposições, em outro momento o mesmo intelecto reflete sobre essas proposições e estabelece a sua verdade ou falsidade.

Não se deve dizer, porém, que, antes da apreensão da verdade ou da falsidade de uma proposição pelo intelecto, não haja verdade ou falsidade nela. De fato, há verdade ou falsidade formalmente em qualquer proposição composta pelo intelecto na medida em que ela é conforme ou não à coisa fora da alma que é seu objeto. No entanto, essa verdade ou falsidade não é conhecida pelo intelecto no mesmo ato pelo qual ele compõe essa proposição. Assim, no ato de composição da proposição, há já verdade ou falsidade nessa proposição na medida em que ela é conforme ou não ao

⁵⁷ DUNS ESCOTO. *Qq. super Met.* VI, q. 3 n. 35 (ed. SBU, vol. 4, p. 69): “Secundae autem veritati opponitur ignorantia privative et falsitas contrarie, quando scilicet uniuntur quae in re non sunt unita”.

⁵⁸ DUNS ESCOTO. *Qq. super Met.* VI, q. 3 n. 36 (ed. SBU, vol. 4, p. 69).

seu objeto, respectivamente. Não obstante, o intelecto só apreenderá objetivamente essa verdade ou falsidade já presente formalmente na proposição após um segundo ato – um ato de reflexão – pelo qual ele estabelece a similaridade ou dissimilaridade entre aquela proposição por ele formada e o seu objeto. Enquanto o intelecto não reflete sobre essas proposições, isto é, enquanto a verdade ou a falsidade de uma proposição está presente apenas formalmente no intelecto e não objetivamente, essa proposição é neutra (*neutra*) para o intelecto que a compôs – esse intelecto não possui a apreensão da verdade ou da falsidade dessa proposição. Aliás, segundo Duns Escoto, muitas são as proposições formadas pelo intelecto que se mantêm neutras para ele⁵⁹. Para utilizar os termos do próprio Doutor Sutil, pelo primeiro ato do intelecto, com o qual ele atualiza um conceito complexo em si, o que há é uma composição – a bem dizer, este próprio primeiro ato é um ato de ‘composição’ (*compositio*). O segundo ato, resultante daquela reflexão, é um ‘assentimento’ (*assensus*) ou um ‘julgar’ (*iudicare*). Dessa maneira, pode-se dizer que no momento da composição não há apreensão da verdade e as proposições são neutras para o intelecto, enquanto que no momento do assentimento resultante da reflexão essas mesmas proposições são conhecidas pelo intelecto como verdadeiras ou como falsas⁶⁰.

Como se vê, qualquer proposição composta pelo intelecto será primeiramente neutra para que, somente em seguida, a sua verdade ou falsidade – que, ademais, já está presente formalmente nela – seja apreendida objetivamente pelo intelecto. Como exemplo, podemos considerar todas aquelas proposições cuja verdade só pode ser conhecida sobrenaturalmente, ou seja, pela revelação. De fato, segundo Duns Escoto, mesmo se todas as proposições fossem formadas pelo intelecto a partir da ação concorrente do fantasma e do intelecto agente, isto é, mesmo se fosse esgotado todo o conhecimento proposicional que o intelecto pode obter pelas suas potências naturais, algumas proposições que o homem deve conhecer seriam apenas neutras para o intelecto humano, visto que a sua verdade não pode ser apreendida senão pela revelação sobrenatural. Ora, tais proposições neutras são justamente todo o grupo de proposições cuja verdade se conhece pela fé na revelação. Ao serem compostas por um intelecto, essas proposições são neutras, porém quando se tem acesso à revelação é possível apreender sua verdade e, assim, dar assentimento a elas⁶¹.

⁵⁹ DUNS ESCOTO. *Qq. super Met.* VI, q. 3 n. 37 (ed. SBU, vol. 4, p. 69).

⁶⁰ DUNS ESCOTO. *Qq. super Met.* VI, q. 3 n. 39 (ed. SBU, vol. 4, p. 70).

⁶¹ DUNS ESCOTO. *Ord.*, prol., p. 1, q. un., n. 62 (ed. Vaticana, vol. 1, p. 38). Sobre a importância dessa passagem para o estudo da relação entre fé e conhecimento em Duns Escoto, ver HECHICH, B. *Ricerca e adesione alla verità nell'insegnamento del Beato Giovanni Duns Scoto*. *Antonianum* 84 (2009), pp. 11-21.

Esse exemplo, no entanto, não abarca todas as situações em que se mostra relevante essa distinção entre a composição de uma proposição e a apreensão da sua verdade ou da sua falsidade, de maneira que sua importância não se restringe aos temas teológicos. De fato, ela é capital também para o estudo da possibilidade do conhecimento científico natural, visto que permite a distinção entre o momento em que são compostas as proposições científicas e o momento em que se comprova a verdade ou se demonstra a falsidade de tais proposições. Em todo caso, a consideração das proposições cuja verdade se conhece pela revelação é de interesse para exemplificar a utilização que Duns Escoto faz da sua distinção entre a composição de proposições e a apreensão da sua verdade.

Resta ver, porém, o que o intelecto passa a conhecer por aquele ato de reflexão que lhe permite apreender a verdade ou a falsidade de uma proposição, isto é, que lhe permite dar assentimento ou não a uma proposição. Em primeiro lugar, é preciso notar que a própria composição de uma proposição é um ato de comparação entre os dois conceitos que são termos de tal proposição, sendo esse ato de comparação afirmativo se os conceitos forem tidos como iguais e negativo se eles forem tidos por diversos. Esse ato de comparação é real, porém ele é necessariamente acompanhado de uma relação de razão presente em cada um dos termos extremos dessa proposição que liga um termo ao outro. A marca (*nota*) dessa relação (*habitus*) é precisamente a cópula ‘é’ (est) que une o sujeito e o predicado da proposição. Destarte, a cópula é, para Duns Escoto, uma *nota compositionis*, isto é, uma ‘marca de composição’⁶².

É justamente essa relação de razão (*habitus rationis*) marcada pela cópula que deve ser conforme à coisa que é objeto do conceito complexo para que a proposição seja verdadeira. Não que deva haver na realidade uma relação real entre coisas exatamente correspondente àquela relação de razão que há entre os conceitos causados por essas coisas no intelecto. O que se espera é que haja, no intelecto, uma relação de razão entre conceitos que corresponda a uma relação entre coisas reais na medida em que elas podem ser conhecidas pelo intelecto humano. Ou seja, a relação marcada pela cópula em uma proposição não precisa ter um correlato real exato, mas deve ao menos estar contida virtualmente na coisa real que é objeto da proposição. Em outras palavras, essa proposição deve ser um daqueles conhecimentos que tal coisa pode naturalmente causar em um intelecto – nesse caso, a proposição é

⁶² DUNS ESCOTO. *Qq. super Met.* VI, q. 3 n. 65 (ed. SBU, vol. 4, pp. 79-80). Pini destaca que houve um desenvolvimento na posição de Duns Escoto com respeito à cópula entre suas questões sobre o *Perihermenias* e as *Qq. super Met.* que estamos lendo aqui – cf. PINI, G., “Scotus on assertion and the copula”, 2004, pp. 321-4.

verdadeira, caso contrário, ela será falsa⁶³. O conhecimento dessa conformidade ou não conformidade entre, por um lado, a relação de razão marcada pela cópula da proposição e, por outro, as coisas reais é justamente a apreensão possível por meio do ato de reflexão pelo qual o intelecto compara aquele complexo proposicional composto por ele próprio e a coisa que é objeto desse complexo. Reconhecida a conformidade entre ambos tem-se, por meio desse ato de reflexão, a apreensão da verdade da proposição.

Temos aqui, portanto, estabelecida com mais rigor aquela distinção proposta por Duns Escoto entre a mera composição de uma proposição e o conhecimento intelectual da verdade da relação que há entre os termos do complexo proposicional. Em outras palavras, pudemos estabelecer mais rigorosamente a distinção entre composição de conceitos complexos e assentimento.

Nesse ponto, podemos finalmente retornar à consideração daquela descrição que o Doutor Sutil fornecia da comunicação como um ensinamento, isto é, como uma relação entre um falante/professor e um ouvinte/aluno. Como vimos, essa distinção entre composição e assentimento surgia, naquele contexto, no momento em que se afirmava que, quando um homem ensina ao outro por meio de signos sensíveis apresentados ordenadamente, o intelecto do ouvinte que está sendo ensinado produz em si um conceito complexo a partir da ordenação que havia na apresentação, pelo falante, daqueles signos impostos para significar conceitos simples. Tendo composto esse conceito complexo, o ouvinte podia conhecer a verdade da relação que há entre os termos incomplexos desse complexo e, assim, aprender a verdade daquela proposição que lhe foi ensinada pelo professor. Agora, podemos descrever o mesmo processo também da seguinte maneira: primeiramente, o intelecto do ouvinte produz um ato de composição em si (que já contém formalmente em si a verdade) a partir dos signos sensíveis impostos tal como foram ordenados e apresentados pelo professor; em seguida, por uma reflexão, o intelecto do ouvinte dá assentimento a essa proposição composta por ele ao apreender a conformidade que há entre a relação de razão dos termos da proposição e a coisa que é objeto da proposição, de maneira a conhecer objetivamente aquela verdade que antes só era formalmente no conceito complexo.

Assim, um falante pode, por meio da linguagem pronunciada, apresentar uma ordenação de signos impostos que redunde em um conceito complexo formalmente verdadeiro no intelecto ouvinte, porém a verdade dessa proposição será conhecida

⁶³ DUNS ESCOTO. *Qq. super Met.* VI, q. 3 n. 66 (ed. SBU, vol. 4, p. 80).

objetivamente pelo ouvinte somente após um ato de reflexão de seu próprio intelecto. Talvez possamos dizer que a fala por meio da linguagem pronunciada convencionada é capaz de fornecer as condições para que o ouvinte chegue a um conhecimento proposicional verdadeiro, porém a verdade desse conhecimento proposicional só será conhecida objetivamente pelo ouvinte quando o intelecto deste refletir sobre tal proposição de maneira a apreender a sua verdade. Portanto, pode-se dizer que, para Duns Escoto, um falante é capaz somente de apresentar ao ouvinte uma ordenação de signos impostos que permita ao intelecto deste último formar em si um conceito complexo cujos termos mantenham entre si uma relação (*habitus*) formalmente verdadeira, porém que o ouvinte chegue ou não ao conhecimento objetivo dessa verdade não depende do falante, mas sim do próprio intelecto do homem que ouve – para tanto, ele deve refletir sobre aquele conceito complexo.

Vemos, portanto, que, a partir dos signos pronunciados por um homem, o intelecto de outro homem pode causar em si um conceito complexo – sua verdade, no entanto, não será necessariamente conhecida logo após a audição. Dessa maneira, os conceitos complexos que o intelecto de um ouvinte humano produz em si a partir da fala de outro homem são neutros e a fala não pode resultar, senão, em conceitos neutros para o intelecto do ouvinte, pois o conhecimento objetivo da própria verdade desse conceito pelo ouvinte não depende do falante, mas do ato de reflexão do intelecto do próprio ouvinte. Sabendo, portanto, aquilo que resulta no ouvinte a partir da fala, estamos agora em posição de estudar como é possível que a pronúncia, por um homem falante, de palavras ordenadas em orações possa resultar em um conceito complexo neutro no intelecto do homem ouvinte. Isto é, sabendo que a fala produz complexos neutros no ouvinte, agora devemos saber como ocorre essa produção. Para tanto, veremos algumas reflexões que Duns Escoto desenvolve sobre a comunicação humana em meio ao seu estudo sobre o sacramento da eucaristia.

4.3. Comunicação, linguagem e eucaristia

A discussão teológica sobre a eucaristia esteve fortemente atrelada à abordagem de diversos temas filosóficos durante a escolástica dos séculos XIII e XIV, sendo possível ver o surgimento desse estudo rigoroso da eucaristia já no século XI⁶⁴. Com efeito, desde o século X, a eucaristia vinha adquirindo uma crescente importância na liturgia cristã ocidental e os séculos XI a XIV viram um significativo aumento da devoção à eucaristia na Europa⁶⁵. Sendo assim, o sacramento eucarístico

⁶⁴ Cf. ROSIER, I. “Langage et signe dans la discussion eucharistique”, 1996.

⁶⁵ GEARY, P. J. *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 1990. Ed. original: Princeton University Press, 1979, p. 25-27.

se tornou também um dos problemas mais longa e detalhadamente discutidos pelos mestres de teologia de fins do século XIII e início do século XIV. É de particular interesse para nós notar que as discussões sobre o sacramento eucarístico estiveram, desde muito cedo (de fato, ao menos desde o século XI), relacionadas a estudos lógicos e linguísticos⁶⁶. Pode-se dizer que, nos séculos XIII e XIV, foi justamente essa relação entre o estudo teológico da eucaristia e a pesquisa filosófica sobre lógica e linguagem que terminou por relacionar a discussão sobre a eucaristia à reflexão filosófica sobre a comunicação humana.

Essa relação entre o estudo teológico da eucaristia e a pesquisa filosófica sobre a comunicação pode ser encontrada igualmente nos comentários às *Sentenças* de Duns Escoto. Assim, em *Ordinatio* IV, d. 8, q. 2, o problema levantado é se a fórmula que está posta no cânone da missa é a forma da eucaristia, isto é, se ela é composta precisamente pelas palavras que se deve dizer para que haja a conversão do pão e do vinho em corpo e sangue de Cristo, respectivamente⁶⁷. As fórmulas da consagração do pão e do vinho a que Duns Escoto se refere aqui são justamente aquelas sentenças utilizadas pelo sacerdote no sacramento da eucaristia, a saber: “este é, de fato, o meu corpo” (“*hoc est enim corpus meum*”) e “este é, de fato, o cálice do meu sangue” (“*hic est enim calix sanguinis mei*”)⁶⁸. Em face dessas duas fórmulas, o problema levantado por Duns Escoto é saber exatamente que partes dessas sentenças têm por efeito a conversão substancial das espécies eucarísticas.

Não é meu intento aqui explorar detalhadamente a resposta dada ao próprio problema teológico da fórmula da eucaristia. O que desejo é atentar para o estudo da proposição e, em particular, para o estudo da comunicação que é suscitado por esse problema teológico. No decorrer da sua resposta à questão, o Doutor Sutil se volta para vários problemas, dentre os quais aquele do significado daquelas duas fórmulas. Ora, para estabelecê-lo, ele recorre a um estudo lógico da proposição *hoc enim est corpus meum*, no decorrer do qual ele enumera treze conclusões que se pode estabelecer com respeito às proposições em geral e, em especial, com respeito às proposições ditas no sacramento da eucaristia⁶⁹. Parece-me que, dessas conclusões,

⁶⁶ Remeto, aqui, aos textos citados na nota 7.

⁶⁷ DUNS ESCOTO. *Ord.* IV, d. 8, q. 2 (ed. Vaticana, vol. 12, p. 11): “Utrum illa sit forma eucharistiae quae ponitur in canone missae”.

⁶⁸ Duns Escoto parece tomar por autoridade, nos argumentos principais da questão, para a citação das duas fórmulas de consagração da eucaristia a epístola *Cum Marthae circa* de Inocêncio III (PL 214, cols. 1118-1123) – cf. *Ord.* IV, d. 8, q. 2, nn. 52-8 (ed. Vaticana, vol. 12, pp. 11-2).

⁶⁹ As treze conclusões estão enumeradas em Duns Escoto, *Ord.* IV, d. 8, q. 2, n. 104-31 (ed. Vaticana, vol. 12, pp. 25-31). A bem dizer, Duns Escoto expressa alguma dúvida quanto à quinta conclusão e as afirmações que se seguem a ela – cf., na mesma questão, n. 133 (ed. Vaticana, vol. 12, p. 32). Como,

a primeira apresenta resultados interessantes para um estudo acerca da noção de comunicação na obra de Duns Escoto. Para resumir, podemos dizer que essa conclusão inicial descreve todo o processo desde a pronúncia de uma oração por um falante humano até a posterior intelecção dessa oração por um ouvinte. Aqui ficará mais uma vez claro que, entre os homens, isso só pode ocorrer por meio de uma linguagem convencionada.

Pois bem, nessa sua primeira conclusão, afirma-se que “o conceito que é causado por uma oração pronunciada não é obtido senão no último instante da pronúncia das palavras [*verborum*]”⁷⁰. Assim como uma palavra só pode causar um conceito ao ser pronunciada até o fim, também uma oração composta de várias palavras só pode ser inteligida após ser pronunciada até fim. No entanto, há uma diferença patente entre os dois casos: enquanto que, na pronúncia de uma palavra (*dictio*), as sílabas não causam conceito algum no intelecto, durante a pronúncia de uma oração as diversas palavras da oração (*oratio*) causam diversos conceitos no intelecto do ouvinte que são, por sua vez, distintos daquele conceito próprio da oração, que será conhecido somente ao fim da pronúncia desta última. Portanto, convém distinguir entre o conceito causado pela pronúncia de uma palavra e aquele causado pela pronúncia de uma oração, pois a pronúncia de uma palavra causa um conceito simples (isto é, a intelecção de um conceito simples) enquanto que a pronúncia de uma oração causa um conceito complexo (ou melhor, a intelecção de um conceito complexo). Dessa maneira, tal como a palavra é simples, o conceito por ela causado no intelecto é, ele também, simples; por outro lado, assim como uma oração é um complexo composto por diversas palavras, também o conceito por ela causado no intelecto do ouvinte será um conceito complexo. Destarte, é justamente por ser um complexo que a oração só pode ser causa de um conceito ao fim da sua pronúncia, já que a intelecção de uma oração depende de todas as suas partes e estas somente serão conhecidas quando a oração terminar de ser pronunciada⁷¹.

Ora, aqui temos exposta mais uma vez aquela distinção proposta por Duns Escoto entre conceito simples e conceito complexo, porém agora é explicitado o próprio processo de comunicação que faz com que por vezes somente o primeiro e por vezes tanto o primeiro, quanto o segundo conceito sejam causados pela comunicação.

porém, o nosso estudo se limitará à primeira conclusão, essa ressalva feita pelo autor não nos ocupará aqui. Sobre toda a problemática, cf. DE LIBERA, A., ROSIER-CATACH, I. *L'analyse scotiste de la formule...*, 1997, pp. 179-92 e ROSIER-CATACH, I., *La parole efficace*, 2004, p. 445.

⁷⁰ DUNS ESCOTO. *Ord.* IV, d. 8, q. 2, n. 104 (ed. Vaticana, vol. 12, p. 25): “Aliter ergo potest dici, et sit prima conclusio, quod conceptus – qui causatur per orationem prolatam – non habetur nisi in ultimo instanti prolotionis verborum”.

⁷¹ DUNS ESCOTO. *Ord.* IV, d. 8, q. 2, nn. 105-6 (ed. Vaticana, vol. 12, pp. 25-6).

Como já havíamos visto, um signo sensível imposto pronunciado – uma *dictio*, isto é, uma palavra – causa no intelecto somente um conceito simples. No entanto, diversos desses signos ordenados causam no intelecto os conceitos simples das várias palavras pronunciadas e, além disso, um conceito complexo causado por toda a ordenação de signos. Em outros termos, as diversas *dictiones*, quando ordenadas em uma *oratio*, causam no intelecto, enquanto são *dictiones* distintas, diversos conceitos simples e, na medida em que são uma só *oratio*, causam no intelecto um só conceito complexo. Se torna claro aqui, igualmente, o momento da comunicação em que esses conceitos são causados no intelecto do ouvinte: os conceitos simples são causados ao fim da pronúncia das palavras, enquanto que os conceitos complexos são causados ao fim da pronúncia da oração inteira formada pelas diversas palavras ordenadas.

De acordo com essa exposição, a comunicação parece poder ser descrita basicamente como o ato pelo qual um falante causa um conceito em um ouvinte. Como vimos, essa é a fórmula pela qual, em outros textos, Duns Escoto caracteriza a comunicação entre as substâncias separadas, isto é, entre os anjos. De fato, naqueles textos em que se aborda diretamente o problema do falar dos anjos, afirma-se que a fala (*locutio*), nos seres puramente intelectuais, é uma comunicação de conceitos que ocorre livremente (*libere et liberaliter*)⁷². Ora, como vemos, essa descrição da fala e da audição é consistente com aquilo que encontramos no estudo da eucaristia: tanto na descrição do falar dos anjos, como no estudo da fórmula eucarística, a fala é vista como o ato pelo qual um intelecto causa um conceito em outro intelecto, ou seja, a comunicação é descrita em ambos os casos como uma situação em que um falante causa um conceito no intelecto de um ouvinte. A diferença, como foi visto no estudo do anjo da guarda, é que entre os anjos isso ocorre imediatamente, enquanto que nos homens, como temos podido notar, é imprescindível a presença de um meio sensível para a comunicação, a saber, os signos sensíveis, em geral impostos e pronunciáveis: as *dictiones* ordenadas em *orationes*.

Em suma, tal como ocorre com os anjos, certamente também nos homens a fala pode ser descrita como o ato pelo qual um intelecto falante causa um conceito no intelecto ouvinte. Porém, neste último caso, os intelectos estão, no momento presente, ligados a corpos e, sendo assim, é necessária a intermediação de uma ação corpórea para que seja possível a comunicação de conceitos entre homens. Daí a necessidade de o anjo da guarda assumir um corpo para se comunicar com os homens pela fala; daí também a necessidade da utilização de signos sensíveis entre os homens – mais precisamente, tanto no caso da fala de um anjo da guarda a um

⁷² Cf. nota 29.

homem como no caso da fala entre homens, é preciso que haja um intermediário que afete a potência sensitiva imaginativa (*imaginatio ou phantasia*) de maneira a colocar o intelecto em ato por meios naturais. Esse é precisamente, segundo Duns Escoto, o papel da pronúncia da oração na comunicação. A linguagem pronunciada na comunicação humana não é ela mesma a causa da comunicação de conceitos, mas ela é o meio sensível pelo qual isso deve necessariamente ocorrer entre os homens.

Isso fica claro ao voltarmos à descrição da comunicação por ele oferecida ao tratar do sacramento da eucaristia. Após estabelecer que uma oração só pode causar um conceito no intelecto do ouvinte ao fim da sua pronúncia, o Doutor Sutil objeta à sua própria tese que, nesse caso, a oração só causa o conceito no intelecto do ouvinte no momento em que ela já foi pronunciada e, portanto, no momento em que ela não mais existe (*quando non est*). Em sua resposta a esse problema, fica mais claro o mecanismo pelo qual a comunicação se torna possível por meio da pronúncia de orações. Como era dito, segundo Duns Escoto, a pronúncia de orações não causa diretamente um conceito no intelecto do ouvinte, mas ela o faz por intermédio da faculdade da imaginação. Assim, quando uma oração é pronunciada por um falante, cada uma das palavras que compõem essa oração produz – ao término da pronúncia de cada uma delas – um efeito no sentido da imaginação. É justamente por meio desse ato que é causado por cada palavra na imaginação que o intelecto causa em si uma intelecção do conceito significado por cada palavra; mas, para além disso, é também a partir dos atos causados na imaginação por todas as palavras da oração que o intelecto do ouvinte causa em si o conceito complexo correspondente a toda a oração pronunciada pelo falante. Por essa razão, o conceito significado pela oração só pode ser causado no intelecto após ela haver sido pronunciada até o fim e, portanto, ouvida até o fim, de tal maneira que todas as suas palavras possam ter atuado na imaginação do ouvinte. Assim, a oração não age diretamente no intelecto, mas nos sentidos e, em especial, na imaginação, por meio da qual o intelecto pode chegar a conhecer seu significado⁷³.

Portanto, temos aqui, explicado por Duns Escoto com um razoável detalhamento, o processo pelo qual ocorre a comunicação entre os homens: primeiramente, há a pronúncia de uma oração composta por palavras (*dictiones*); cada uma dessas palavras, ao fim da sua pronúncia, produz um efeito na imaginação

⁷³ DUNS ESCOTO. *Ord.* IV, d. 8, q. 2, nn. 107-9 (ed. Vaticana, vol. 12, p. 26). DE LIBERA, ROSIER-CATACH, I. *L'analyse scotiste de la formule...*, 1997, p. 181: “[...] Duns Scot rejette fermement l'idée que le mot ou l'énoncé seraient la cause du concept simple ou composé. Tout mot, dit-il, 'cause' quelque chose dans la *fantasia*, au moment où il est prononcé, et à partir de cet *aliquid*, de cette image, l'intellect 'cause' en lui-même le concept d'un mot. Il en va de même pour une expression complexe” (grifo no original). Cf. tb. ROSIER-CATACH, I., *La parole efficace*, 2004, pp. 437-8.

do ouvinte; com base nesses efeitos causados por cada palavra na imaginação do ouvinte, o intelecto desse mesmo ouvinte produz em si um conceito complexo da oração pronunciada. Vemos, destarte, o quão intrincadamente estão ligados, na comunicação humana, corpo e intelecto e, mais precisamente, os sentidos corpóreos e o intelecto. Diferentemente do que ocorre entre os anjos, não é possível para os homens uma comunicação que ocorra imediatamente – pelo contrário, toda comunicação humana no estado presente é mediada. O meio pelo qual ela ocorre é em geral uma linguagem pronunciada formada por signos sensíveis impostos – a saber, as palavras (*verba ou dictiones*)– ordenadas em orações (*orationes*) que afetam não o intelecto imediatamente, mas os sentidos e, principalmente, a imaginação. É justamente a partir desse ato que as palavras pronunciadas causam na imaginação que o intelecto pode causar em si os conceitos simples significados pelas palavras e, no caso da audição de palavras ordenadas, os conceitos complexos das orações. Por só poder causar um conceito em si quando a imaginação está em ato, o intelecto só pode se atualizar ao fim da pronúncia da palavra (no caso dos conceitos simples) ou da oração (no caso dos conceitos complexos).

Enfim, vemos que, segundo Duns Escoto, a audição na comunicação humana deve passar necessariamente pelo corpo, pois deve passar pela atualização da imaginação. Porém, esse não é o caso somente para o ouvinte, pois o falante também depende sobremaneira do corpo para expressar os conceitos que ele tem no seu intelecto. De fato, como foi visto no início, o falante expressa no intelecto do ouvinte os conceitos que ele já possui em seu intelecto. Ora, entre os anjos isso depende somente de um ato de vontade pelo qual o anjo falante queira expressar aquele conceito que ele já possui em ato no próprio intelecto. Entre os homens, no entanto, essa comunicação deve ser mediada por signos sensíveis, em geral, pronunciáveis. Assim, o falante humano não somente deve querer expressar os conceitos que estão em ato no seu intelecto, como deve querer mexer o seu corpo e, em particular, a sua boca e a sua língua, de maneira a pronunciar as palavras que são signos dos conceitos que ele deseja expressar. Por isso mesmo, será agora nosso último passo a consideração da produção de sons vocais pelos movimentos da boca e da língua. Tão banal quanto pareça esse tema, ele fornece a Duns Escoto a ocasião de, mais uma vez, enfatizar o caráter fundamentalmente volitivo e livre do falar.

4.4. A pronúncia das palavras por movimentos corpóreos

Como foi visto, uma das razões pelas quais o anjo da guarda pode vir a assumir um corpo para se comunicar com os homens é a sua vontade de realizar

essa comunicação por meio de signos sensíveis impostos pronunciados, isto é, a sua vontade de falar aos homens por meio de uma linguagem convencional pronunciada. Mais exatamente, a necessidade que ele tem de assumir um corpo advém do fato de que, para pronunciar palavras, o anjo da guarda deve poder mexer uma boca e uma língua pela qual ele produza sons. Ora, essa é exatamente a situação típica para a comunicação humana, de maneira que sempre que um falante humano deseja expressar conceitos, ele deve fazê-lo por meio da produção de sons que componham signos impostos para significar tais conceitos. Já foi descrito aqui como, segundo Duns Escoto, é possível que haja a comunicação de conceitos entre os homens, que tipo de conhecimento é produzido pela fala humana e por que os sentidos – em particular, a imaginação – são necessários para que o ouvinte ouça o falante. Agora, notaremos como, de acordo com o Doutor Sutil, o falante pode produzir sons pelos movimentos do seu corpo.

Na passagem a seguir, é possível ver que no homem, tal como no anjo, a comunicação se inicia com um ato de vontade pelo qual o homem deseja expressar os conceitos que possui em seu intelecto e, além disso, deseja se mover para produzir os sons da voz que serão utilizados como signos sensíveis e impostos dos conceitos a serem expressos:

[...] digo que a potência motiva no homem obedece a vontade pela obediência servil que, no primeiro [sc. livro] da *Política*, cap. 9, é chamada ‘despótica’. Daí que ela obedeça de uma maneira tal que nenhum membro habilitado para o movimento – a não ser que esteja ressequido – resiste à ordem da vontade [*imperio voluntatis*]. Mas, formar sons da fala articulados [*voces articulatae*] é um ato da potência motiva, embora eles não possam ser provocados [*elici*] se não forem precedidos por um ato da imaginação e do intelecto. Portanto, o discurso [*sermo*] está em poder da vontade, se a língua estiver disposta para o movimento e não estiver impedida⁷⁴.

Há diversos elementos dessa passagem que já havíamos visto na discussão sobre o falar dos anjos. Em primeiro lugar, tal como ocorria nos anjos, também no caso da comunicação humana um ato do intelecto antecede a fala – porém, no caso dos homens há um detalhe a mais: não somente uma intelecção em ato precede a fala, como também a fala pressupõe um ato do sentido da imaginação. Dessa

⁷⁴ DUNS ESCOTO. *Rep. par.* II-A, d. 42, q. 4, n. 19 (ed. Wadding, vol. 11.1, p. 414): “Quantum ad primum, dico quod potentia motiva in homine obedit voluntati obedientia servili, quae in primo Polit. cap. 9. vocatur *despotica*: unde in tantum sibi obedit, quod nullum membrum habile ad motum, nisi sit aridum, resistit imperio voluntatis: sed formare voces articulatas est actus potentiae motivae, licet non possint elici nisi praecedente actu imaginationis, et intellectus: ergo sermo est in potestate voluntatis, si lingua sit disposita ad motum, et non sit impedita” (grifo no original).

maneira, Duns Escoto retoma aqui aquela diferença marcante entre anjos e homens: aqueles integram sem ligação com corpo ou com os sentidos, enquanto que nestes o intelecto está necessariamente ligado ao corpo e aos sentidos. Ou seja, só há fala para um homem se antes houver um ato de inteligência e um ato de imaginação. Porém, um outro aspecto dessa passagem me parece mais importante.

Para os anjos (como sempre reiteramos), a comunicação depende da vontade do falante de expressar um conceito. Pode-se ver, por esse trecho, que o caso é o mesmo para os homens – isto é, só há comunicação entre homens se o falante *quiser* expressar um conceito ao ouvinte. De fato, todo o conteúdo dessa passagem parece ser resumido na última sentença, na qual são dadas duas condições para que o discurso pronunciado dependa exclusivamente da vontade do falante, ambas dizendo respeito à possibilidade de utilização de um órgão do corpo. Assim, para que um homem possa, simplesmente pela sua vontade, discursar é preciso que [i] a sua língua (o órgão) esteja disposta para o movimento, ou seja, esteja passível de ser movida e que [ii] ela não esteja impedida por uma outra causa que impeça a ação da vontade. Ambas as condições estando presentes, é possível para o falante se comunicar com o ouvinte por uma linguagem pronunciada. Disso podemos depreender que, para Duns Escoto, a comunicação humana depende, basicamente, da vontade do falante e da capacidade do falante de expressar corporalmente aquele conceito que ele deseja comunicar.

Portanto, muito embora os atos do intelecto e da imaginação sejam necessários e pressupostos pela fala na comunicação humana, o mais fundamental parece ser, para o Doutor Sutil, aquele ato da vontade pelo qual o falante atualiza a sua potência motiva de maneira a provocar movimentos na língua, produzindo os sons vocais articulados (*voces articulatae*)⁷⁵ necessários para a comunicação. Curiosamente, a superioridade da vontade com respeito às outras potências da alma e, em particular, com respeito à potência motiva é descrita aqui não com um vocabulário metafísico ou

⁷⁵ Vale a pena transcrever aqui a descrição fornecida por G. Sondag da noção de *voces articulatae* tal como ela é utilizada por Duns Escoto nos seus comentários ao *De interpretatione*, em SONDAG, G. “Introduction”. In: JEAN DUNS SCOT. *Signification et vérité: Question sur le Peri hermeneias d’Aristote*. Introd., trad. et annotés par Gérard Sondag. Paris: Vrin, 2009, pp. 12-3: “La voix dont il s’agit est la phôné sémantiké [em caracteres gregos, no original] c’est-à-dire la voix en tant qu’elle sert à signifier et communiquer. Si elle est dite articulée, c’est parce qu’à la différence des sons vocaux émis par certains animaux, la voix significative, qui est la voix proprement humaine, peut être décomposée en unités discrètes et invariantes (que l’on nommerait de nos jours des phonèmes), unies entre elles pour former un tout. Parce qu’elle est articulée, la voix significative est dite aussi scriptible, c’est-à-dire apte à être mise sous forme écrite. Et puisque telle est la définition de la voix, le grammairien parlera des *voces*, pluriel de *vox*, pour désigner les parties grammaticales du discours, par exemple le substantif, l’article, l’adjectif ou le verbe, tandis que *litterae* désignera les mêmes voix écrites, et non pas les lettres de l’alphabet”.

físico, mas com um vocabulário político. A potência motiva da alma está submetida à vontade tal como um servo se submete ao senhor; a obediência que essa potência motiva presta à vontade é uma obediência despótica, pois nenhum membro pode resistir ao império da vontade e nenhum órgão corpóreo desimpedido e apto para se mover pode se subtrair às ordens da vontade.

Longe de ser uma exceção, essa utilização de um vocabulário político para explicitar a relação entre as diversas potências da alma é comum na escolástica e é, até mesmo, identificada como uma das características marcantes do discurso sobre a alma anterior à modernidade por G. Ryle. Para este último, os autores da filosofia moderna se utilizam –equivocadamente, diga-se de passagem– de um vocabulário mecânico para descrever as atividades da alma, criando, ao fazê-lo, o que Ryle denomina ‘para-mechanical myth’, ou seja, a ilusão de que seria possível descrever atividades da alma pela utilização de um vocabulário mecânico. Se Ryle vê alguma vantagem nesse mito para-mecânico, ela é justamente o fato de ele ter substituído aquilo por ele chamado correspondentemente de ‘para-political myth’, ou seja, a ilusão de que seria possível descrever as atividades da alma com a utilização de um vocabulário político e, especialmente, daquele vocabulário que aponta relações de superioridade ou inferioridade política⁷⁶.

Não obstante seja demasiado generalizada ou simplificada, a relevância histórica que Ryle aponta na utilização de um vocabulário político para a descrição das relações entre as várias potências da alma nos ajuda a compreender a centralidade da passagem acima para a concepção de comunicação humana de Duns Escoto. De fato, essa comparação entre, por um lado, a relação da potência motiva com a vontade e, por outro, de um servo com seu superior despótico me parece fundamental para a compreensão da noção de fala desenvolvida pelo Doutor Sutil. Com efeito, ela, além de marcar a profunda semelhança entre a comunicação humana e a comunicação angélica –a saber, ambas têm por base atos da vontade–, também aponta para a maior diferença entre as duas, ou seja, o fato de que os anjos se comunicam com um ato da vontade pelo qual eles desejam expressar conceitos em outro intelecto angélico, ao passo que os homens, para se comunicarem, necessitam também de um outro ato da vontade pelo qual movem seu corpo para produzir sons da fala articulados.

⁷⁶ RYLE, G. *The Concept of Mind*. 4th ed. London: Penguin Books, 2000 [1949], pp. 24-5: “One benefit bestowed by the para-mechanical myth was that it partly superannuated the then prevalent para-political myth. Minds and their Faculties had previously been described by analogies with political superiors and political subordinates”.

Enfim, para a potência motiva (portanto, para o corpo), não há como não se submeter à vontade. Se um homem *quiser* falar, não há como o seu corpo possa deixar de produzir os movimentos e os sons por ele desejados, senão pelo impedimento físico do órgão requerido, nesse caso, a língua. Por outro lado, se ele *não quiser* falar, não há como possa haver comunicação. Por certo, a comunicação humana pressupõe um ato do intelecto e um ato da imaginação, porém o fundamental é a ação da vontade pela qual a potência motiva é atualizada e são provocados movimentos no corpo e, em particular, na língua.

PARTE 5:

Considerações finais

Feito esse percurso, acredito estar claro algo que foi dito ao início deste texto: não parece haver em Duns Escoto algo como uma ‘doutrina da comunicação’, se entendermos por ‘doutrina’ a exposição coerente de um conteúdo ou de um tema proposta claramente em todas as suas partes por um autor. Pelo contrário, ficou patente como tivemos que abordar diversos assuntos nos quais o problema da comunicação ou da fala surgiam como temas colaterais. Isso não significa, entretanto, que não haja uma noção coerente de comunicação na obra do Doutor Sutil – pelo contrário, vimos que, em casos tão díspares quanto a temática do ‘falar dos anjos’ ou do ‘falar entre um professor e um aluno’, termos como ‘falante’ ou ‘ouvinte’ são utilizados coerentemente. Essa coerência é, aliás, justamente o que permite a descrição da situação em que o anjo da guarda se dirige ao homem, pois se não houvesse semelhanças entre o falar dos anjos e o falar dos homens, não haveria como descrever consistentemente uma tal situação. Dito isso, o elemento mais marcante nessa noção de comunicação que acredito encontrar em Duns Escoto é papel da vontade no processo de fala. Com efeito, ela está presente em todos os pequenos passos do caminho entre o falante e o ouvinte: [i] o falante *quer* entender em ato um determinado conceito, em seguida [ii] *quer* expressar tal conceito ao ouvinte e [iii], por fim (no caso dos homens), *quer* mover o corpo de maneira a produzir sons (ou gestos ou outros signos sensíveis). Talvez possamos dizer que o mestre escolástico devesse ter desenvolvido mais o papel do ouvinte nesse processo, uma vez que dele somente se pressupõe a passividade. Esse, porém, não é o ponto mais relevante aqui. O que, de fato, impressiona é lermos em um autor de fins do século XIII e início do XIV uma concepção de fala e de comunicação como ‘livre expressão’ de conceitos! E, aqui, proponho um sincero questionamento: seria esse resultado fruto de uma leitura escrupulosa dos textos apresentados? Ou seria ele produto da ânsia de um leitor do século XXI em encontrar no passado as raízes históricas de nossa própria defesa da liberdade de expressão como princípio fundamental da sociedade contemporânea?

Se o papel fundamental da vontade na fala é o que une anjos e homens, aquilo que os separa fundamentalmente é a necessidade que o homem possui de recorrer ao corpóreo e ao sensível em sua fala. E, nesse momento, talvez encontremos aquilo que mais pode nos causar estranhamento na noção de comunicação que lemos em Duns Escoto, a saber: a possibilidade de uma descrição da comunicação sem referência a uma linguagem. Ora, se descrevemos o falar como expressão de conceitos e o ouvir como atualização desses conceitos expressos, é plenamente possível conceber seres puramente espirituais que falem de maneira puramente conceitual – como é o caso dos anjos. Certamente, os homens deverão recorrer a signos sensíveis convencionados para expressar seus conceitos, mas está claro que isso não é de todo necessário para a comunicação. Pelo contrário, esse só é o caso para os homens devido à situação em que se encontram no estado presente. Assim, uma descrição da comunicação pode, perfeitamente, dispensar qualquer referência a tais signos. Para nós, tão habituados na filosofia contemporânea à reflexões acerca da pragmática da linguagem, não deixa de soar inesperada uma tal concepção de comunicação.

Isso me traz a uma última observação acerca, precisamente, do termo ‘linguagem’ de que me vali durante todo o texto. Claramente, não foi apresentada aqui uma definição precisa daquilo que seria entendido por ‘linguagem’ por Duns Escoto. A razão para isso é que essa palavra não está traduzindo um termo latino preciso, mas antes foi utilizada como uma nomeação ampla dos ‘signos sensíveis convencionados’ pelos homens para sua comunicação. Ou seja, só seria possível esclarecer aquilo que estamos denominado pela palavra ‘linguagem’ em nossa leitura do Doutor Sutil (talvez, até mesmo, com o intuito de futuramente descartar seu uso em uma exposição do pensamento deste último) por um estudo acurado acerca das noções de ‘signo’ e de ‘significação’ desenvolvidas em suas obras. Não foi esse o lugar de desdobrar tal estudo, mas ele se apresenta como uma clara possibilidade de complemento ao que foi discutido, uma vez que as próprias noções de ‘signo’ e ‘significação’ foram aqui utilizadas sem maior detalhamento⁷⁷.

⁷⁷ Os principais textos de Duns Escoto sobre a noção de ‘signo’ são: *Qq. in I Perih.*, q. 2 (ed. SBU, vol. 2, pp. 47-59), *Qq. in duos Perih.* I, q. 1 (ed. SBU, vol. 2, pp. 137-45) e *Ord.* I, d. 27, q. 1-3, n. 83 (ed. Vaticana, vol. 6, p. 97). A bibliografia é vasta – dentre obras mais recentes, poderíamos citar, por exemplo: DAHLSTROM, D. O. Signification and Logic: Scotus on Universals from a Logical Point of View. *Vivarium* 18,2 (1980), pp. 81-111; KNUDSEN, C. “Intentions and Impositions”. In: KRETZMANN, N., KENNY, A., PINBORG, J. (eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. University Press Cambridge: Cambridge, 1982, pp. 479-95; BIARD, J. *Logique et théorie du signe au XIV^e siècle*. Vrin: Paris, 1989, pp. 46-50; PERLER, D. *Duns Scotus on Signification*. *Medieval Philosophy and Theology* 3 (1993), pp. 97-120; BOULNOIS, O. *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l’époque de Duns Scot (XIII^e-XIV^e siècle)*. PUF: Paris, 1999, pp. 17-53; PANACCIO, C. *Le discours intérieur*, 1999, pp. 214-19; PINI, G. *Species, Concept, and Thing: Theories of Signification in the Second Half of the Thirteenth Century*. *Medieval Philosophy and Theology* 8 (1999), pp. 21-52; PERLER, D. “What are intentional objects? A controversy among

early scotists”. In: PERLER, D. (ed.). *Ancient and Medieval theories of intentionality*. Brill: Leiden-Boston-Köln, 2001, pp. 203-226; PINI, G. *Signification of Names in Duns Scotus and Some of His Contemporaries*. *Vivarium* 39,1 (2001), pp. 20-51; PERLER, D. *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*. Klostermann: Frankfurt am Main, 2002, pp. 185-251; PINI, G. *Categories and Logic in Duns Scotus. An Interpretation of Aristotle’s Categories in the Late Thirteenth Century*. Brill: Leiden-Boston-Köln, 2002, pp. 99-137; PERLER, D. *Théories de l’intentionnalité au Moyen Âge*. Vrin: Paris, 2003, pp. 107-38; KING, P. “Duns Scotus on Mental Content”. In: BOULNOIS, O. KARGER, E., SOLÈRE, J.-L., SONDAG, G. (eds.). *Duns Scot à Paris 1302-2002*. Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002. Brepols: Turnhout, 2004, pp. 65-88; CESALLI, L. *Le réalisme propositionnel*, 2007, pp. 110-2 e 122-8; SONDAG, “Introduction”, 2009. Essa bibliografia inicial acerca do tema é importante por ressaltar um elemento fundamental da noção de ‘significação’ em Duns Escoto, a saber: a necessidade de se distinguir entre a significação dos signos sensíveis impostos (das voces) e a significação dos conceitos intelectuais. Assim, ao mesmo tempo em que uma discussão sobre os signos sensíveis necessariamente deriva para uma reflexão sobre a ação de imposição, a discussão acerca dos signos intelectivos leva a uma reflexão sobre a intencionalidade do conhecimento.